ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОҐІЧНОЇ СЕКЦІЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
Т. VII.

РОЗВІДКИ
МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.

ЗЛАДИВ
М. Павлик.

ТОМ III.

У ЛЬВОВІ, 1906.

Накладом Наукового Товариства імени Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарского.

Зміст III-ого тому.

	сторона
Переднє слово	V
Новий погляд на великоруський богатирський епос Влад. Стасова (1869 р.)	1—13
Нові видання Росийського Ґеоґрафічного Товариства (1873 р.)	14—19
До рецензії „Трудів" П. Чубинського й „Исторіи въ жизнеописаніяхъ" Костомарова (1873 р.) . . .	20 21
Київський відділ Росийського Ґеоґрафічного Товариства й остатній кобзар України (1873 р.) . . .	22 - 25
Етноґрафічні студії в Київі (1874 р.)	26 - 30
Археольоґічний з'їзд у Київі (Корреспонденція з України) (1874 р.).	31 - 39
Археольоґічний конґрес у Київі в серпні 1874 р. (1875 р.)	40 - 46
Студії народньої словесности в Великій і Малій Руси (1876 р.)	47 - 58
Полїтико-соціяльні думки в нових піснях українського (малоруського) народу (1880 р.)	59 - 96
Веселка на Україні (1884 р.)	97
Байки Ляфонтена та східні оповідання (1884 р.) . .	98
Іще l' Apologie des Saint-Maixentais (1884 р.) . .	98—100
Народні оповідання в Росії (1886 р.)	101—107
Із історії вірші на Україні. Критичний вривок (1886 р.) .	108—116
Науковий метод в етноґрафії (Етноґрафія Славянщины. Написавъ О. Стодольскій) (1888 р.) . . .	117—128
Побожні леґенди Болгар (1888 р.)	129 - 148
Славянські оповідання про пожертвуване власної дитини (1889 р.)	149—183
Додаток	335—337
Буддийські початки „слова" Le Dit de l' empereur Coustant і їх риси у славянському фолькльорі (1889 р.) .	184—192

	сторона
Славянські оповідання про народини Константина Великого (1890 р.)	193 – 294
Славянські варіянти одної євангельської леґенди (1890 р.)	295—308
„Живая Старина“, вип. I—III (1890 і 1891 р.)	309—320
Для починаючих фольклористів на Україні (1891 р.)	330 – 331

Додатки.

До статї „Оповідання про пожертвуване власної дитини (т. III, ст. 183)	335—337
Народня белєтристика (про збірку українських казок Ів. Рудченка. — 1870 р.)	338—353
До статї „Відгук лицарської поезії в руських народніх піснях“	354—355
До статї „До питаня про слїди великоруського богатирського епоса“	355
До статї „Найстарші руські драматичні сцени“	355—356
До статї „Турецькі анекдоти в українській народній словесности“	356—358
До статї „Байка Б. Хмельницького“	358
До статї „Українські пісні про волю селян“	358
До статї „Два українські фабльо та їх жерела“	358—359
До статї „Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданях“	359—362

ПЕРЕДНЄ СЛОВО.

Випускаючи отсе третій том розвідок М. Драгоманова про українську народню словесність і письменство, ми повинні найперше щиро подякувати землякам, які помогли добути деякі розвідки Драгоманова, а то дд. Василеви Маслову-Стокозу, Ярославу Окуневському, Сальомеї Крушельницькій, Ярославу Федорчукови та Хведору Вовкови, від яких ми дістали копії з розвідки в льондонськім „Athenaeum-і“, з розвідок у фльорентійській „Rivista Europea“ й паризькій „Revue des traditions populaires“ (1895, IV — до дальшого тому) та перводруки розвідок у паризькій „Mélusine“ й праці першого міжнароднього фолькльорного конґресу в Парижі 1889 р. Своєю дорогою, що добуті так розвідки ще не всї, і ми будемо дуже вдячні любителям українського фолькльору за добуте, на кошт Товариства, решти хибуючих розвідок, особливо псевдонїмних і анонїмних, між якими, можливо, буде й розвідка про Довбуша, яким автор займав ся в 80-ті рр. (я сам післав йому до того бажані матеріяли, а так само зробив 1886 р. і др. Т. Окуневський, — див. Переписка Михайла Драгоманова з Теофілем Окуневським. Зладив і видав М. Павлик. Львів, 1905, ст. 41, 44, 46, 51, 52).

Із поміщених у сьому томі розвідок, **6** (ст. 1—13, 31—39, 59—96, 108—116, 117—128 і 330—331) писані автором оріґінально в українській мові, а **17** розвідок перекладено мною з чужих мов: анґлїйської, італїянської, французької, болгарської та росийської, при чому я покористував ся в части присланою др. Яр. Окуневським його пробою перекладу майже всїх італїянських розвідок.

Відки що взято чи перекладено, се показано докладно в текстї, під кождою розвідкою. Тут завважу лише, що розвідка, поміщена в додатку п. з. „Народня белєтристика“ (ст. 338—353), писана ще в кінцї 1870 р., появляє ся тут у перше яко розвідка Драгоманова. Вона була надрукована в „Вѣстникѣ Европы“ анонїмно, і авторство її віднайдено мною за одним листом Драгоманова до неб. дра Мелїтона Бучинського (див. ст. 353).

При перекладї із чужих мов я вживав оріґінальних текстів народнїх оповідань, пісень і т. и. (які лише міг добути у Львові, — в бібліотецї нашого Товариства) і, відповідно до перводруків давав українські й деякі инші тексти живцем, а резюме автора з оповідань і т. и. перекладав по змозї словами первісних оріґіналів, — так що напр. не спеціялїстам, студіюючим самі розвідки Драгоманова в нашім виданю, не конче треба буде заглядати в вихісновані мною збірки. При нагодї справляв я пильно помилки та доповняв пропуски в перводруках, особливо болгарських (вони писані автором по росийськи, але тих оріґіналів, на превеликий жаль, годї було добути до сього тому).

Взагалї сказавши, розвідки Драгоманова, які отсе виходять по українськи, при купі, заходом нашого Товариства, — далеко поправнїйші тай повнїйші від їх перводруків. Спеціяльно в сьому томі важні додатки й поправки самого автора до його розвідок у російській мові, вставлені ним у власних екземплярах тих розвідок, якими я користував ся. Надруковані ті додатки й поправки в кінцї тому, в перекладї, а як що, то й в оріґіналї.

IV. т. розвідок уже друкує ся.

Львів, 2. IV. 1906.

М. Павлик.

Новий погляд на великоруський богатирський епос

Влад. Стасова.

(Вѣстн. Европы за 1868 р. перші книжки.).

Билїнами зветь ся великоруський богатирський чи героїчний епос. Звичайно дїлять богатирів чи героїв епоса на старших і молодших. Старші богатирі мають на собі дуже ясні прикмети мітольоґічнього часу. То стародавні боги, тільки одягнені в людську постать, в людське тїло, хоч і незвичайної, нелюдської великости і сили. Їх багато: Святогор, Змій Горинчище, Вольга Буслаєвич, Калєки перехожіє, Микула Селянинович і його три дочки-богатирки. Всї вони ходять по землї, бють ся, побивають один другого; всї вони мають незвичайну силу, котра навіть їм аж заваджає. Сьвятогор на зріст висше лїсу стоячого і якби мав завіщо вхопитись, то перевернув би всю землю. Ідолища Поганого голова як пивний казан у горальнї, плечі на сяжень ширини, між бровами три пядї. Їдять богатирі по цїлому волові, пють по казану пива, по півтора відра горівки. Декотрі, як Соловей Розбійник і Вольга, свистять по солов'їному, шиплять по змиїному, ревуть по зьвірячому. Всї вони бють ся залїзними палицями; від їх свисту обсипаєть ся лист у лїсї, від їх голосу земля стогне. Очивидячки, ті богатирі — антропоморфовані сили природи: гори, хмари (калїки), вода, зьвірі...

Меньші богатирі вже люди, хоч і незвичайні, не прості, деякі прилучені вже до історичних людий, до історичних місць старої Руси. Їх отаман Владимир Красное Солнишко, ласкавий князь київський. Альоша Попович — родом із Ростова,

Ілля Муромець родом із Суздальської землї, Добриня Никитич із Рязані, Садко і Буслаєв із Новгорода. Деякі з них записані в Несторовій лїтописї. Місце їх зборища і подвигів старий Київ, Черниґів, Новгород; центро їх з'їзду палац князя Володимира, куди вони з'їзджають ся, де вони гуляють, бенкетують, показують свою силу. Володимир витає своїх гостий, сїдає з ними за столи, частує їх зеленим вином, тїшить ся, як вони бють ся в теремі або на дворі, а часом і йому самому дістає ся від дужих богатирів. Всї вони з Києва роз'їзджають ся в чисте поле, шукати битви, як нїмецькі лицарі, бють ся між собою і обороняють землю руську від ворогів, від Татар. Садко і Буслаєв тільки й відрїжняють ся від київського цикля; то богатирі новгородські і мають на собі слїди тамошнього крамарського житя... Так Садко виряжає корабель на море і їде торгувати в далекі сторони.

Збирачі народнїх велико-руських билїн: Рибнїков, Безсонов, Кіреєвський, — дуже тїшились ними, як продуктом народнього великоруського житя, а вчені люди московської национальної партиї (так звані славянофіли, хоч їх треба-б назвати славянофаґи), як К. Аксаков, Орест Міллєр, Буслаєв, Поляков, а за ними й иньші поставили їх незвичайно високо, придаючи їм повний вияв історичнього, давнього, национального житя московського народу. К. Аксаков казав, що билїни, то давна історія, хоч конечне не можна так від початку і до кінця вважати всї ті оповіданя за історичні; що все те, об чім росказуєть ся в билїнах, і справдї діялось, хоч запевне деякі дрібостки мають характер мітичний. Але викинувши все надприродне, всї ті змиї, перевертаня, чаруваня, так зостанеть ся суть історична, котра для простого народу може мати більше вартости, ніж шкільні книжки й історичні писаня, для розвитя єго национальної сили. Билїни можна зрівняти з кращими листами лїтописї.[1]) Такий погляд на епос став твердо і ввійшов у шкільні книжки. В Христоматиї Філонова прямо сказано: „Билїни часу Володимира найлучше читати разом з першими листками Нестора. І там і тут зовсїм однаковий тон, спосіб погляду і навіть — мова однакова (ч. I. 129 лист)". На билїни вже дивились як на минувшу, трохи примальовану історію старої Руси, як найправдивійше, щиронациональне, минувше житє, виявлене в епічних творах, напечатанних щирим национальним великоруським духом. Московські

[1]) К. Акс. Соч. I, 401. — Бусл. Очерки. I, 420.

славянофаґи, а за ними всї школярі і школярки в ґімназиях товмачили, що Володимир-Красноє Солнишко в билїнах і сьв. Володимир князь Київський — один чоловік, а Київ в билїнах мали за той сам Київ, що тепер стоїть у серцї України на горах, над рікою Днїпром. Вже десь познаходили, хапаючись за літери народнїх билїн, що в них виявляють ся всякі стани громади, на котрі розпав ся народ. На Іллю Муромця дивились як на передовика селян, на Добриню як на богатиря з князїв, на Ставра як на боярина, на Альошу (Олексу) як на богатиря-поповича з духовного стану. Івана Гостинного-сина, Соловея-Будимировича, новгородського Садка мали за передовиків і виявителїв купецького роду. В кожному богатирі вже познаходили риси характеру, подобаючі його роду й племени. На Альошу-поповича напали з мокрим рядном за те, що в нього нїби то попівські очи завидющі і руки загребущі; Добринї наддали княжої шляхетности. А найбільше московські демократи втїшались Іллею Муромцем, „сыномъ крестьянскимъ!“ Він здав ся їм найдужшим, найкрасшим, найчеснїйшим між усїма богатирями. А. К. Аксаков, Міллєр, Буслаєв і иньші наставили його отаманом над усїма богатирями, котрих він веде на війну, над котримі він, по своїй простотї, глузує, за котрих він по своїй доброті йде на війну з поганими. Ілля Муромець часом і самому Володимирови не давав спуску, докоряв йому словами і стусанами.

В з'їздї богатирів зо всяких країв Руси до Києва вбачали збиране всеї землї руської до одного центра, монархічного Києва, злите провінций в одно царство, серединою котрого був Київ, але Київ не український, не малоруський, а великоруський чи московський. Всї билїни записані на далекій московській півночи, в ґуберніях Вологодській, Костромській, Ярославській; і всї вони мають характер великоруський і зберегли ся в племені великоруському. Ergo — тягли далї московські вчені, — богатирі означені оріґінальними і самостійно національними рисами, конечне великоруськими. Ergo — стародавня Київська Русь була великоруською, а не українською Русею; Київ був город „русский“. До такого розуму дійшли згадані вчені.

За тим усїи билїни були поставлені рядом і на одній височинї з Одисеєю та Іліядою Гомера. Богатирі звались „нашими Гекторами, Ахилесами“. В билїнах десь познаходила национальна пересолоджена любов незвичайні краси поетичні, незвичайну високість творчого духа великоруського народу; ними хвалились,

пишались, носились з ними як з писаною торбою, набивали ними школярські голови. Як нам відомо, і галицькі вчені напхали не одну школярську голову тією грубою, твердою начинкою, котру найлїпший великоруський поет Ів. Турґенев має за грубу і дуже не поетичну.

Д. Вл. Стасов перший приклав до биліи методу зрівнюючу; зрівняв їх з епосом індийським, з піснями монґольськими, татарськими в Сибірі і дійшов до тієї думки, що великоруські биліни — не руські, не национальні, не самостійні, не мають нїчогісїнько історичнього. Вони — незабуті шматки індийського епоса, компіляції з пісень середньої Азиї і далекого Сходу. Богатирі в руських билінах — індийські боги, татарські герої; а історичнім, київським, лїтописним лицям вони рідня така, як „Василь бабі сестра в первих".

Д. Стасов поперед усього зрівняв дуже звісну великоруську казку про Єруслана Лазаревича з персидським епосом, і показав, що та казка перероблена з персидського Шах-Наме, що Єруслан Лазаревич, то Рустем персидський, тільки подекуди вкорочений, вборканий часом і окарикатурений. Руський Єруслан зовсїм не має тої поетичної краси, якою сияє персидська поема. Потім автор зрівняв з десяток богатирів руських, починаючи з Добринї Никитича, дядька сьв. Володимира, по лїтописї.

Як прийшов час народженя Добринї, почали чуда творитись на землї: пробігло стадо звірине, потім змїине. Попереду летїв лютий Скимен-звір. Він закричав, запищав, засвистїв, і в Днїпрі вода захвилювалась, темні лїси похилили ся до землї. Скимен хотїв його зїсти.

Добриня був роду княжого, з Рязанї. Став він рости, старі люди пророкували, що він побє змія. Раз в петрівчану спеку йому хотїлось купатись в Ізрап-річцї. Мати пустила його, але наказала не плисти на другу хвилю. Добриня не послухав, поплив, а там його вхопив змій Горинчище. Добриня засипав йому очи, вбив його, і визволив богато царів і царевичів і молоду Запаву Путятишну, і вернув її Володимирови. Потім чарівниця Марина чарує його в вола, і за те їй опісля Добриня відрубує руки й ноги. Такий Добриня в народнїх билінах.

Такий же самий був і Крішна індийський, в котрому проявив ся сам Вішну. Старий пустельник Нарада напророкував індийському цареві Канзі, що осьме дитя його тітки Девакн убє його самого. Канза згубив зо сьвіта семеро, та народилось осьме — і то був Крішна. Тодї вода в морі заколисалась, гори задрі-

жали, лїси зашуміли; з неба почав падати дощ із квіток. По волї богів Крішну відносять до пастуха, де він і росте. Крішну в колисцї хотїла зїсти птиця-чудовище, Путана; він відкусив їй груди. Потім другий раз, пасучи стадо на березї озера, де жив цар змїїв, дишучий вогнем, з пятьма головами, Крішна кидаєть ся на нього і вбиває, скочивши, так як і Добриня, на його груди, і визволяє сина свого учителя. Марина чарівниця в московській билїнї, то Путана індийська. Обидві вони з'являють ся то птицею, то жінкою, то чудовищем.

В однім варіянтї про Добриню росказуєть ся, як він приїхав в орду з двома товаришами, і цар велить йому натягти здоровий лук. Лук такий тяжкий, що його несуть на носилках три богатирі. Добриня натягнув лук і поторощив його. Зовсїм такий епізод є в Рамаянї, де богатир Рама з братом приходять до царя Ганака. Цар велить йому натягти лук так здоровий, що привозять його на осьми колесах. Рама почав натягати лук і розломав його по половинї.

У минусинських Татар є така сама пісня, де споминаєть ся дуже здоровий лук. Хан Мірґен відбирає у другого хана його сина. Як він виріс, тодї Мірґен велїв йому зробити такий здоровий лук, що його на силу вносять шість людий, а стрїли ледви приволїкають пять инших молодцїв. Ні один син Мірґена не міг стріляти з того лука. Тодї Аг-Ая взяв лук, натягнув його, стрілив в скалу, від котрої не зосталось нї слїду, потім побив усїх синів свого ворога, а старого хана Мірґена вхопив за бороду, брязнув ним об землю і вбив. Така сама пісня є і в телеутських Татар.

Так то великоруський богатир Добриня — не Добриня Несторів, а бог індийський Крішна, Аг-Ая татарський і инш. А Хомяков запевняв, що в билїнї про Добриню народ сьпівав про Добриню-варяга, чоловіка високого роду, сьміливого наїздника-героя. Аксаков і Безсонов сьміливо писали, що Добриня — давний князь, добрий, великодушний лицар, в котрому навіть його товстота була княжа, мабуть тим, що всї князї та пани гладкі й товсті. То наш Гектор, наш Милош, казав Безсонов.

Московські учені мали богатиря Ставра-боярина за лице історичне, бо в лїтописї під 1118 роком записано, що великий князь Володимир Мономах заточив новгородського боярина Ставра, а в билїнї також говорить ся про заточене Володимиром боярина Ставра, котрого визволяє його жінка Василїсса.

Биліна оповідає, що Ставр на бенкеті у Володимира князя Київського дуже чванив ся своєю жінкою. Князь звелів вкинути його в глибокий погріб. Тоді його жінка вбирає ся за молодого парубка, сїдлає коня, приїжджає до князя і сватає Володимирову небогу Любаву Путяніліну. Всї догадують ся, що то жінка, випитують її, але вона стріляє по молодецьки з лука, перехитрює усїх і раз, засмутившись, бажає, щоб Ставра привели до неї і заставили грати на гуслях. Потім Василїсса втїкає з чоловіком до дому. В сїй биліні бачили початок ворогованя дружини з давніми київськими князями.

Перебиранє молодиці за парубка, каже д. Стасов, знаходимо і в сербських казках, і в італїйських, і у Нїмців і в Греків і в Татар. Биліна про Ставра найблизша до пісні сибірських алтайських Татар на річці Катуні. Богатир Алтаін-Саін-Салам, поїхавши на влови, впав з коня і вбив ся на смерть. Кінь біжить до його сестри.. Сестра закладає Алтаіна в скелю, а сама перебирає ся за брата, їде до другого хана і сватає його дочку. Її випитують, вона стріляє з лука кілька раз, і стріляє лучше богатирів. Тоді хан видає за неї двох дочок. Сестра Алтаіна вертаєть ся до скелї, оживляє брата і дає йому дві посватані дївчини. В одній альбанській казці княжа дочка Феодора переребираєть ся за парубка, їде до царя, у котрого був син Феодор. Її випитують усяким способом, чи не дівчина вона. Потім казка кінчить ся весїлєм. Д. Стасов приймає татарську пісню за оріґінал, а великоруську за копію, бо в татарській биліні говорить ся про дві жінки Алтаіна, а в руській про одну. Тут він примічає пізнїйший вплив християнський.

Новгородську биліну про Садка всї вчені мали за щироруську, де виявилось усе житє Новгорода з своїми передовиками, з купцями, з відвагою вольної молодїжи, з ріками, озерами, морями. Тут народ утворив тип купця-богатиря, купця напів воїна, ватажка своєї дружини; тут вималювалось як на картинї все краєве житє давнього Новгорода, всї місцеві інтереси, без найменьшого впливу другого, чужого краю. Так думали всї вчені московської старої партиї, так думав навіть сам М. Костомарів. Богатир крамарський міг з'явити ся тільки в крамарськім Новгородї — казали вони.

Метода зрівнююча допровадила д. Стасова зовсїм до инших виводів. Всї думки московських ученых, певні до сього часу як Бог на небі, д. Стасов зве фантастичними і неправдивими. Ось та биліна!

Садко, богатий новгородський купець, раз зібрав ся за далеке море. Його дружина наробила йому богато кораблїв, наложила на них богато дорогого краму, і всї вони виплили на море. Коли се разом кораблї стали, і — нї з місця! Тодї Садко промовив до дружини: „Вік ми їздили по морю, а морському цареви податку не платили“. І кинув він у море бочку чистого срібла, — кораблї не йдуть. Кидає він у море бочку щирого золота — кораблї нї з місця! Тодї Садко звелїв кинути жереби, аби довідати ся, кого цар хоче собі взяти в жертву. Двічі жереби випадають на Садка. Тодї Садко бере свої гуслї золотострунні і його спускають у море. На днї моря Садко знаходить палац білокамінний, а в йому сидить морський цар. Кораблї рушили з місця, а морський цар загадав Садкови грати на гуслї, а сам пішов танцювати. Вода в морі колисалась, розбивала кораблї так, що всї люди почали молити ся до Миколая Можайського. Тодї Миколай з'явив ся Садкови, звелїв йому покинути грати і навчив його, котру дївчину він має вибрати собі за жінку в морськім палацу. Потім морський цар звелїв йому вибирати панну. Пройшло їх триста, він не вибрав нї жадної; пройшло їх у друге триста, він не взяв нї жадної. Позад усїх ішла Чернава-красавиця: він її взяв, не доторкувавсь до неї після вінця і його Миколай перенїс з нею до Новгорода.

Таких самих достоту билїн є богато в індийських книгах. От одна з їх у збірнику Сомадеви (брахманської епохи). Богатир Брахман Відушака з купцем Скандадазою зібрались плисти за море, наклали на кораблї незлїчену силу дорогого краму, напнули паруси і виплили в море. Серед моря корабель з разу став непорушно на всїм ходу! Тодї вони почали кидати в море дороге каміне, щоб умилостивити море. Не помагає. Тодї Відушака спускаєть ся в воду, обвязавши тїло вірьовкою. Корабель стояв зачепившись за ногу лежачого велетня. Відушака відрубав йому ногу, а хитрий купець, побачивши, що корабель рушив з місця, відрубав вірьовку і поплив далї. Потім богатир припливає в палац небесних дїв. Перед ним іде їх цїла громада за водою до озера. Він бере собі одну з остатнїх.

Є ще друга буддийська леґенда про Саміхну-Ракшита, ще більше похожа на билїну про Садка. Пять сот купців з богатирем духовним Ракшитом їдуть за море; корабель стає серед моря. З моря виходить голос, щоб купцї віддали Ракшита. Богатир падає в море; там Наги — морські змії — ведуть його в палац. Другий цар індийський Яду поїхав гуляти на море,

його схопили змії і повели в морський город під водою, в дворець з кришталю і дорогого каміня. Там цар зміїв видає за нього своїх пять дочок, з котрими він і вертає ся до дому на землю.

Є ще иньші варіянти про Садка. Д. Стасов познаходив такі самі і в індийських оповіданях і доказав, що всї руські варіянти походять від індийських.

Ілля Муромець — то найлюбійший богатир московської партиї. Його хлопство, його мужичий рід, його неповорушність, незвичайна сила разом з незвичайною добротою, його шляхетність і сьміливі речі проти Володимира, все те наводило московських ученых на ту думку, що Муромець, „чистий русский богатир", що то є правдивий тип самого московського народа. Але все те тільки годило ся для їх патріотичного чутя, а не для науки.

Цілого оповіданя в індийськім епосї і в татарських билїнах, похожого на билїну про Муромця, д. Стасов не знаходить. Але за те він познаходив частини з оповідань стеменно такі, які є в руських варіянтах.

Ілля Муромець був мужичого роду і сидїв на однім місцї 30 років. Раз його батьки пішли на роботу, а до його прийшли каліки-перехожі і дали йому випити відро напитку. Він почув у собі велику силу. За другим і третім відром у його прибуває така сила, що самі каліки злякались і відобрали половину сили, давши йому ще відро иншого напитку.

Тодї як його рідня відпочивала, викорчовуючи лїс Ілля взяв сокиру і викорчував лїса з корінєм за одну годину стільки, скільки вони всї за три днї. Потім він благословить ся в батька-матері й їде до князя Володимира.

В індийській „Магаванзї", в четвертім оповіданю про богатирів-мужиків, оповідаєть ся, що богатир Готіімбіра ще маленьким був незвичайно дужий і все сидїв, не хотїв робити. Раз його брати пішли рубати лїс і корчувати пеньки для поля. Тодї Готіімбіра пішов на поле і повиривав з корінєм усе дерево, ще й покопав землю заступом. Потім він поїхав на царську службу. В пісні минусинських Татар сьпівають, що богатир Канак-Калеш дитиною пролежав 40 лїт, накритий каменем. В пісні сибірських Киргізів говорить ся, що Ак-хан просидїв 70 лїт не встаючи з місця. А що сила в богатирів прибільшалась від напитку, то часто можна знаходити в східних оповіданях.

Потім Муромець їде в Київ і по дорозї в Чернигові знаходить чудовище Соловія-Розбійника, приковує його до сїдла

і привозить на двір до Володимира. В піснях Татар на полудневій Сибірі є такі самі епізоди, де богатир Тана їде до хана, на дорозі побиває чудовище Гельбеген і привозить його до Печеті-хана. Дрібязки в оповіданю тут зовсім однакові. З Київа Муромець іде на війну з Татарами і побиває їх. Такі самі оповідання д. Стасов познаходив і в персидській Шан-Наня, і в сибірських піснях. На останці свого житя руський Муромець стрічає свого сина від іноземньої цариці, бється ся з ним і вбиває його, не знаючи, що то його син. Так як раз персидський богатир Рустем стрічає свого сина Сограба, прижитого від царівни і не пізнавши його вбиває, а потім віддається великому жалю, пізнавши Сограба, свого сина.

Так-то виходить, що Муромець — богатир не руський, що пісні про нього склались не на Руси, а далі на схід, в Азиї.

Володимир князь в московських билінах зовсім не має в собі ані слїду історичнього Володимира. Володимир князь Київський, бувши язичником, мав характер грубий, твердий, любив війну, мав велику енергію, коли задумав змінити віру цїлого народа. Ставши християнином він зробив ся смирний, добрий, слухав духовенства, бояв ся проливати людську кров. А в билінах Володимир — лице безхарактерне, нїкчемне: нїчого не робить, тільки бенкетує з богатирями, пянствує. Чужоземцї беруть його Київ, Ідолище віднимає від нього княгиню, Муромець його лупить. Усї богатирі розумнїйші й дужші від нього. Билїни нїчого не розказують про хрещенє Володимира і цїлого Київа. Все те від того, що Володимир у билїнах не історичне лице. а фантастичне, вигадане на Сході і тільки назване іменем князя Київського.

В сорок калїках учені люди десь знайшли паломників чи странників до сьв. міст старої Руси. В билїнах оповідається ся, що калїки прийшли просити милостинї до князя Володимира. Жінка його закохалась в атамані калїк і заманювала його до себе. Він не згодив ся на тее дїло і княгиня звелїла вкинути чашу в торбу калїки. Тодї товариші закопують его по пояс у землю і виймають у нього язик через тїмя. Такі оповідання в індийських, персидських, татарських піснях стрічають ся десятками. Московські калїки зовсім не старцї і не паломники, а індийські царі й богатирі, убрані калїками, що дуже часто трапляється ся читати в індийськім епосї. А кара за перелюб-

ство через закопуване по пояс у землю і тепер не вивелась у Хиві. Одежа московських калік зовсім буддийська.

Ми тільки повитягали з оповідання дещо про богатирів, згаданих в літописях і в історії. Д. Стасов зрівняв ще більше богатирів і знайшов, що вони пересаджені з далекого Сходу, тільки оповідання про них вкорочені, бо мабуть трохи забуті великоруським народом.

Так то московський героїчний епос зовсім не национальний; він тільки луна далекого Сходу; він екстракт, іще й дуже обрізаний, з поем і пісень Азиї, в котрому Московсько руського нема майже нічого, каже д. Стасов. Всі биліни близші до пізнійших буддийських поем, ніж до раньших брахманських, близші до татарських, киргізьких, ніж до пісень персидських. Усі палаци князів, хати богатирів у билінах, з великими дворами, з залізними стовпами, з шатрами, більш похожі на юрти монгольські, ніж на блискучі камінями і золотом дворці індийських царів. Руські богатирі дуже обжирливі; такі самі і східні. Богатир Іессер-Хан монгольський разом їсть цілу кобилу й цілого вола. Киргізький богатир Ер-Кокшю маленьким випив молока з 90 коров. Рустем їв по цілому онагру. Московські богатирі пють відрами, так як сибірські, татарські; пють зелене вино, котре й тепер так зветь ся у минусинських Татар. Московські богатирі не ходять пішки, не їздять на човнах, як індийські, а все їздять на конях. Усі місця про богатирські коні взяті з сибірських пісень кочових татарських народів. В билінах ніде не сьпівають хором, по-славянськи, а все грають по одному на гуслях, як в індийському епосї. Московський Добриня-богатир зветь ся князем, бо його прототип, індийський Крішна, був божеського роду. Ставр зветь ся боярином, бо його прототип царського роду. Володимир-богатир займає найвисше місце, бо він є сам Брагма Магабарати. В московськім Альоші Поповичові нема нічогісінько попівського, каже д. Стасов. Він ніде не показує себе ні завидющим, ні загребущим. І не може бути, аби таки зараз по хрещеню Руси з'явив ся духовний стан в сьогочаснім розуміню слова і з його недостачею і слабістю. А зветь ся він поповичем, бо в індийськім епосї були богатирі з касти брагманів, духовних. Ні княжого в Добринї, ні попівського в Альошї, ні мужичого в Муромці — нічогісінько немає в билінах. Усі богатирі похожі один на другого і відріжняють ся тільки іменем.

Що до ґеоґрафічного місця, де діяло ся діло по билїнах, то воно, по мисли д Стасова, немає нїчого правдивого.

Київ, Новгород, Чернигів у билїнах, то не правдиві старорускі городи, і нїяк не можна сказати, що билїни утворились там. де показуєть ся дія билїни. В билїнах коло самого Київа плодять ся соболї, гуляють льви, трохи не слони, тодї як соболї живуть тільки в Сибірі і споминають ся сливе в кожній татарських пісні, а льви, тигри плодять ся тільки в Індиї. Д. Стасов уважає в тих назвиськах тільки заміну чужоземних імен своїми, рідшїйшими.

Той город, що в билїнах зветь ся Київом, то власне столиця царств індийських, то столиця девяти творців на небі, то резиденция персидського царя Кей-Кавуса. А Днїпро, Дон, Ізрай і иньші ріки в билїнах були колись Ґанґом і другими ріками далекого Сходу. Український Київ уже тим не міг забути нїби своїх давних билїн, що він може нїколи й не знав їх, не творив їх, не відав про них.

В кінці всього д. Стасов виводить таку думку, що московські билїни про богатирів — не московські, не национальні, бо утворив їх, очивидячки, не московський народ, а Індийцї, Перси і Татари. Великоруський народ тільки приніс їх із собою із Азиї, як чуже, забравши по трохи від усяких народів, і за довгим часом почав їх тратити, забувати. І справдї: всї билїни не відомі нїде на Москві: їх позаписували на далекій півночи. Втратив московський народ богато, позабував цїлі епізоди, повикидав шматки, вкоротив. Тим-то давні чудові, поетичні твори Індиї, цїлі, нерозірвані, розвиті від початку до кінця льоґічно; тим-то навіть татарські пісні й тепер ще цїлі — московський народ так попсував, що не має нї одної билїни цїлої, гарно розвитої в оповіданю основної дії. Найважнїйша втрата в московських билїнах, — то нитка оповіданя, каже д. Стасов. В билїнах не знайдете причини, по якій діє ся діло, яка звязує льоґічно одно дїяне з другим. Самі первісткові психічні мотиви вже пропали в билїнах, факти куплять ся один на другий так, як попало; вводять ся лиця, люди, хто його знає навіщо. Все переплутано, пропущено, все має слїди втрати. Вся поетична краса східнїх поем теж утрачена в билїнах, усе чуте людського серця, любов, коханє, гнїв, муки душі, весь букет поетичний уже випахав ся. Замість коханя, каже д. Стасов, у билїнах має місце плотська похіть; тут знайдеть ся кара без гнїву, без пімсти; тут богатирі бють ся по наказу й по приказу князя, як

ляльки в комедийнім вертепі. Тут нема навіть високого ліризму і штучности пісень киргізьких і инших татарських, каже д. Стасов. І справді, можна ще додати, що всі богатирі в билінах такі грубі, такі зателепуваті; кождий богатир таке неповертайло, як ведмідь або пень. А деякі дівські лиця приткнуті до оповідання, як горбатий до стіни. Д. Стасов виявив їх льоґічне місце в билінах тим, що познаходив, повідкопував на Сході їх давні прототипи. Дуже важною втратою в руських билінах д. Стасов уважає те, що нідe в них нема описів природи, дуже поетичних у східніх творах, і що в них народ не має нійкої ролі, неначе його й на сьвітї нема.

Слїди самостійного, руського впливу в билінах д. Стасов знаходить в деяких дрібязках з побиту правдиво-руського, котрі дуже виразно вимальовують ся на чужоземнім тлї. Таке „вінчане кругом вербового куща“, дуже давне в язичеській Руси; деякі чаруваня, замовляня, поклони без лїку, в пояс, до землї, благословеня, ласкаві імена, одна коса у дївчат, і коса руса, питє меду, двоєне слів — п у т ь - д о р о г а, б о й - д р а к а й ин. Але все таки великоруський народ не дав початковій індоевропейській основі нїчого свого власного, не переробив його по свойому, в свою кров, як зробили Греки, Нїмцї й ин., а тільки винесене від инших народів позабував і повкорочував.

Критики московської партиї дуже визьвірили ся на д. Стасова за такий погляд на биліни, дуже гнївали ся, навіть лаялись, але нїчого путнього, наукового не сказали і застановились над тим, що Стасов тільки показує дорогу, по якій можна йти до відгаданя їх джерела, але не показав, як ті биліни перейшли чи перенеслись аж у Волоґодську ґубернію з далекого Сходу. А нам здаєть ся, що та мішанина в билінах з усякого шматя виявляє чистий вид тієї мішанини всяких племен, з якої зліпив ся великоруський народ і зліплюєть ся й до сього часу в москалїючих народах Сибірі. Кожний з них вдержує свій сьвітогляд, свої давнї казки, пісні, поеми, і тільки перекладає їх на великоруську мову, а потім по-троху забуває.

Жалкувати московським ученим за билінами нїчого. Вони, конечне, мають науковий інтерес для висліджуваня народнього житя, але їх не варто класти за основу, за форму поетичним творам штучним. Вони нїчого не дадуть для великоруської поезиї; з них не видушить поет жадної краплї пахучої, не вибере жадної квітки квітучої для свого твору в народнім дусї, як зробив наш кобзар Шевченко і инші українські поети, у ко-

трих українська пісня й епос лягли основою і формою їх творів. Великоруські билїни грубі, непоетичні, мають дуже мало поетичних красок, а поезия любить тільки все гарне, все доладне — любить красу. Той поет Великоросиї дуже пошкодив би собі й свойому дїлу, що здумав би писати свої твори, маючи за приклад богатирські билїни.

18. Червня 1869 р.

»Правда« (львівська), 1869, чч. 26—31. Підпис: »Українець«.

Нові видання Російського Ґеоґрафічного Товариства.

В „Rivista Europea“ було вже згадано про статистично-етноґрафічну експедицию, вислану Імператорським Російським Ґеоґрафічним Товариством у західну країну Російської держави. Ся експедиция була поділена на три секциї, відповідно трьом головним етноґрафічним ґрупам людности тої країни: — литовську, білоруську та малоруську або українську. Праця української секциї вже скінчена і петербурське Ґеоґрафічне товариство почало її друкувати п. з. „Труды Этноґрафическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край. Юго-западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собранные П. П. Чубинскимъ“. Д. Чубинський описав, на підставі власних дослїдів і материялів, достачених йому иншими людьми, три ґубернії, звісні під офіцияльним імям південно-західної провінциї, себто Київську, Подільську та Волинську, частини, сумежні з Царством Польським (околиці Холма й Седльця) та ґубернїями Ґродненською й Минською, де нарід належить до малоруської ґалузи, — і додав до своєї збірки материяли з ґубернїй Полтавської та Харківської. Вся збірка має складати ся з ось яких великих томів: I. (два випуски). Переднє слово, легенди (релїґійні останки поганські й християнські), загадки, пословиці, ворожбитство. — II. Оповідання мітичні і казки. — III. Народній дневник (календар). — IV. Пісні періодичні й символїчні. — V. Пісні домашні й суспільні. — VI. Документи до народньої громадської юріспруденциї. — VII (два випуски): Жиди, Поляки, статистика української людности; огляд українських диялектів; житло, пожива й одіж Українців.

Доси вийшов том перший, шестий і перший випуск VII. т. (VI. 337). В першому надруковано дуже богатий материял до характеристики космольоґічних ідей українського народу тих провінций. Містить ся тут чимало забобонів, вірувань, леґенд, пісень, величань, народніх казок про небо й прояви астрономічні, фізичні, метеорольоґічні, про землю, воду й її прояви, про звірів диких і домашніх, їх житє, хороби, лїченє й т. и. (чотироножні, птиці, повзаки, риби, комахи), ворожба що до звірів, рослин, людий і їх житє (частини тїла, заняте чоловіка, шуканє скарбів, будівлї і знадоби домашнї, одіж, пожива, хороби та їх лїченє), про релиґійні ідеї народу (сотворінє сьвіта, душі, Бог, Христос, Мати Божа, сьвяті, чорти й духи, чудовища, звірі мітичні, велетні й т. и., персоніфікациї смерти, долї, хороби й т. и. Богато леґенд оповіджено з юмором, що не покидає Українця навіть тоді, коли він говорить про сьвяті річи й особи, — усе взагалї материял незвичайно важний задля порівняної мітольоґії тай історії культури. Ориґінальні напр. оповіданя про сотворінє сьвіта, що мають характер дуалїзму, такого прімітивного, як у віруваних богумилів і катарів, оповіданях від давна дуже розповсюднених у східно-славянських землях: у сих оповіданях Бог бере ся творити сьвіт усе посполу з дияволом, що творить лиху частину сьвіта, як і в персидській Авестї.

В шестім т. поміщено 574 присуди (316 карних і 258 цивільних) громадських народніх судів, розвідку проф. Ол. Кистяковського про історію та карне право в тих присудах, і другу розвідку Чубинського про звичаї й ідеї народньої української юріспруденциї в порівнаню з давнім правом руським і славянським; сей том має не лише великий інтерес етноґрафічний тай історичний, але й велике сучасне практичне значінє. Звичаєвий народній суд істнував усе серед руського народу від давних часів народньої волї й громадської автономії та перебув і важкі часи панщини XVII—XIX ст. У 1839 р. зорґанізував уряд народнї суди, майже виборні, серед селян, підданих державі. В часї проєктів еманципациї підданих у Росиї (1857—1861) піднято в письменстві та в офіциальних кругах питане про те, як має бути устроєна первісна адмінїстрация селянських громад: чи піддані мають бути під патрімоніяльною поліцією панів, як у провінциї Балтийській та в Царстві Польськім, чи мають бути злучені в теріторіяльні громади з власною поліцією та виборним трибуналом, незалежним подекуди навіть від бюрократиї. Перемогла думка прихильна народній автономії

тай інституції згідній з руськими традиціями, — і законом із 19 лютого 1861 зорґанізовано незалежні сільські народні громади, а в 1864 р. прикладено його й до Царства Польського. Але бюрократично-аристократична партия не подала ся й аґітувала против автономії селян, кажучи, що селянська адмінїстрация й суди селянські повні нїсенїтниць, подеморалїзовані пянством, і т. и. Справа скомплїкувала ся змаганєм, висловлюваним чи раз у пресї та на з'їздах депутатів провінцияльних (Земств) і дворян, — зреформувати сільську підданчу громаду в громаду загальну з усїх кляс, зводячи у неї всїх жильців території, — дворян і т. д. Розуміє ся, що коли лїберальна партия хотїла завести загальну громаду на підставі рівности, — то реакцийна партия, під покришкою заведеня серед селян елємету вже виробленого, змагала відновити патрімоніяльну поліцию, або зорґанізувати її на подобу февдальну, яка вже переважувала в Прусиї тай доси істнує в Росиї в провінциях Нацбалтийських. Під сим ріжним вплівом уряд вибрав торік специяльну комісию задля досліду селянських судів, яка ще не оповістила своїх праць. Розвідка д. Чубинського дає материял автентичний, який доводить до висновку дуже прихильного автономії селян. Вона показує, що невважаючи на деякі похибки — взагалї нї один народнїй присуд, нї один звичай не вражає здорового розуму, і що ті суди не лише рішають дуже влучно чимало замотаних справ із права цивільного та карного в самому селянському житю, але що й люди не належні до селянської кляси, — які не зобовязані законом звертати ся до селянського суду, — майже все користують ся тим судом у своїх конфлїктах із селянами тай усе ним задоволені.

Перший випуск VII. т. збірки д. Чубинського містить цїкавий і в великій частинї новий материял до статистики й характеристики елємету жидівського та католицького в тих провінциях і до його зносин із елєментом українським. Тут є дані статистичні тай етноґрафічні про Жидів, їх звичаї домашнї, релїґійні, про конституцию їх громади, їх торговлю й т. и. Далї йдуть подібні дані про католиків і Поляків ґуберній Київської, Подільської, Волинської й сусіднїх: історичний нарис польонізациї шляхти тих провінций з кінця XVI ст., із якого виходить, що та польонізация йшла й далї під пановань Росийської держави, через привілеї, якими користувала ся шляхта, аж до остатнього часу, через недостачу руських шкіл від 1792 до 1830 рр. та через упривілейовану дїяльність шкіл єзуїтських і инших

католицьких орденів за Павла I. тай Александра I. Потім ідуть дати про житє релігійне, родинне й суспільне католиків тих провінций, де видко великий вплив клєрикалїзму та традиціоналїзму, особливо серед шляхти; цїкава статейка про місцеві симпатиї серед українсько-польської шляхти, які довели до зложеня специяльної школи в польській літературі, що вживала по части й народню українську мову та показувала якесь романтичне козакофільство, яке, розуміє ся, обминало обережно справи дуже делїкатні в козацько-польській історії. Кінчить ся серія статей розвідкою про вплив українсько-руської мови на літературну польську мову і специяльно на диялєкт, уживаний Поляками на Україні.

В статистичній розвідці ставить автор питанє, на скілько можна вважати всю римсько-католицьку людність сих провінций за польську, — і доказує, що лише висока католицька шляхта є ще властиво польська, але більша частина бідної шляхти, міщане та нечисленні селяне католики житєм і мовою мало ріжнять ся від Українців. Ось статистичні дати про поділ обрядів. узяті д. Чубинським із найновійших парохіяльних шематизмів і через те тим певнїйші.

Жидів є в губ. Київській 275,000, Волинській 225,000, Подільській 250,000, разом 750,000.

Католики поділені на провінциї й кляси ось як:

	шляхти вел:	міщан:	шляхти дрібної:	селян:	Разом:
губ. Київська	15,379	16,062	23,657	1,248	56,346
„ Подільська	29,930	12,736	63.336	94,641	200,663
„ Волинська	22.189	34,289	45,518	30,347	132,091
	67,366	62,987	132,511	126,236	389,100.

По Чубинському, правдивих Поляків серед католиків є: більшої шляхти 67,366, міщан 6,400, дрібної шляхти 13,200, селян 5,000 — разом 91,000.

До грецької віри належить: у губ. Київській 1,813.386, Подільській 1,488.575, Волинській 1,287.101. Уся сеся людність грецької віри належить до нациї української.

Величезна більшість людности всїх трьох провінций належить таким чином до віри грецької і национальности української. В результаті в трьох названих губерніях национальности репрезентовані ось як:

Українці 4,850.000 (83·53%), Жиди 750.000 (13%), Поляки 91.000 (1·86%), Великоруси 50.000 (0·86%), Німці 33.000

(0 55%), Румуни 12.000 (0·18%), Чехи 7.000 (0·11%),[1]) инші Европейці 1.000, Цигани 1.000, Караіми 450, Татари 300.

В усіх трьох провінциях 6.000 аристократичних польських фамілій мають 6,000.000 десятин землі; 1.000 аристократичних росийських фамілій мають 1,500.000 дес., а 700.000 селянських українських родин мають 4,000.000 дес., — значить 6 000 польських фамілій мають більше ніж 700.000 фамілій українських.

Цікаво порівняти сі дати про розділ нерухомих маєтностий по национальностям сих провінций із датами про розповсюдненє періодичних видань росийських і польських, які дає инше виданє дд. Борисова та Чубинського, Календарь юго-западнаго края на 1873 (Київ, 1872). В 1872 р. появило ся екземплярім не-офіцияльних росийських видань у ґуберніях: Київській 5521, Подільській 1475, Волинській 1554 — разом 8560 (офіцияльних видань було 4896); польських видань у ґуберніях: Київській 1316 екземплярів, Подільській 1184, Волинській 1063, разом 3563 (видань чужомовних 464 екземплярів, жидівських 59).

Із сього бачимо, що хоть у згаданих провінциях більша частина нерухомого богатства не належить до українського елємету (рухоме богатство належить по більшій частині до Жидів) — то він переважує що до людности й культури, — дві причини, які дають право сказати, що вже пора не бояти ся центробіжних змагань елєментів не-руських і спеціяльно елєменту польського, — що пора дати тим провінциям інституції ліберальні, заведені в инших росийських провінциях. Реформу судову вже почато заводити: в 1871 р. заведено мирові суди, хоть іще йменовані правительством, а не вибирані земством, як у инших провінциях. Тепер старають ся завести з 1874 р. суди присяжних. У 1871 р. заведено громадську автономію в Київі, — і тепер старають ся завести новий громадський статут у всіх містах західних провінций. Пора завести й земство, — після чого жите провінций вийде зі становища перехідного під диктатурою бюрократії і се причинить ся до союза ріжних елєментів люд-

[1]) В рр. 1868—1870 прийшло 946 чеських фамілій із Чех, головно в Волинську ґубернію і набули 17,577 десятин землі. Сеся імміґрация нового славянського елєменту зростає. Належачи до релігії католицької, чеські іммігранти показують виразне змаганє до гуситської конституції в церкві, — що мусить мати вплив і на місцевих католиків згаданих провінций.

ности, розділеної вже не лиш інтересами та ріжницями релігійними й национальними, але й недостачею спільної добровільної діяльности. Нема сумніву, що науковий дослід тих провінций, добрий примір якого дала експедиция Росийського ґеоґрафічного Товариства, якого праці лежать перед нашими очима, причинить ся дуже і до осягненя добрих практичних результатів. В сьому напрямі ми повинні надіяти ся найкрасших результатів і від віддїлу ґеоґрафічного Росийського Товариства, заведеного в Київі з кінцем лютого с. р.

Фльорентийський місячник „Rivista Europea“ 1873 р., май. Підпис: „Ukraino“.

До рецензії „Трудів“ П. Чубинського й „Исторіи въ жизнеописаніяхъ“ Костомарова.

В зошиті за май журнала „Rivista Europea“ подано звістку про публікації Російського географічного Товариства, себ то проц, VI і VII т. етнольоґічно-статистичного опису південних провінцій Росиї, зробленого добродієм П. П. Чубинським. Тепер появив ся III том, надрукований за доглядом проф. Костомарова, зід заголовком „Народный дневникъ“ (Петерб. II. 485). Се Ібірка звичаїв, переказів, пісень, жартів, игрищ українського народу, звязаних із ріжними днями або періодичними порами року, через що й згаданий вище матеріял розміщено в сім томі по календарю. Окрім великої скількости звичаїв, більше або менше стародавних, останків природної релігії (свого роду грубого антропоморфізму), величань і священних пісень у честь Христа, Діви Марії й ріжних сьвятих, звичаїв на новий рік, на трьох сьвятителїв, у мясниці, на Благовіщенє, на Великдень, на сьв. Николая (9. мая) й т. и., — з яких інтереснїйші: опис 58 игрищ хоральних з відповідними піснями (чимало з них надруковано з нотами), 136 (не числячи варіянтів) веснянок, 15 пісень русальних — від русалка, німфа водяна й лїсова; тиждень сьв. Трійцї й сьв. Духа, русалчин великдень; 42 купальські пісні — від сонїшнього лїтнього бога Купала (збирача; купа = збір, жнива), переміненого на сьв. Івана Купала (24-ого червня), 56 пісень, уживаних в обході після скінченя працї в полї в серпні (обжинки), 176 колядок (від зимнього сонїшнього бога Коляда), сьпіваних молодіжю в ночи 25-ого грудня, 64 щедрівки, сьпівані в ночи 31-ого грудня — богатий вечір або щедрий

вечір. Чимало з сих періодичних пісень має на собі слїди давнього культу природи, деякі з них ізложені протягом двох остатнїх століть (XVII—XVIII) семинаристами й мають характер християнський, инші дво-релїґійні або двовірні, як кажуть руські вчені. Декотрі колядки остатньої категорії мають характер, який позволяє допустити вплив болгарського катарізму або богумильства. З самого короткого огляду змісту нового тому, виданого росийським Ґеоґрафічним товариством, читач може бачити, що коли скінчить ся все видане добродія Чубинського з XI томом, то се буде збірка етноґрафічних матеріялів, з якою справдї не зможе рівняти ся нїяка инша збірка що до богацтва й ваги.

З новійших росийських публїкаций про рідну історію одна з найважнїйших — нова праця проф. Миколи Костомарова п. з. Русская исторія въ жизнеописаніяхъ ея главнѣйшихъ дѣятелей. Отдѣленіе первое: владѣніе рода св. Владиміра. 1 вип. X—XIV вв. (Спб. 1873, ст. 239). Славний історик, дослїдивши перше стілько справ руської історії тай описавши чимало епох, узяв ся отсе представити всю історію руського народу не для спецыялїстів, але для загалу. Нова праця Костомарова анальоґічна, значить, Історії Франциї Ґізо. Справив ся Костомарів дуже гарно. В його біоґрафіях виходять перед читачем мов живі, стародавня Русь, вільні пів-республики Київ, Новгород, аристократия Галича, симпатичні особи оборонців руської землї, князї Володимир Мономах, Данило Галицький і т. и., безперестанні напади Татар, перші збирачі Руської землї, великі князї Володимирські й Московські, сьвяті та черцї, які внесли в серця руско-славянського житя византийські ідеали, моральні й полїтичні. Се найкраща праця того рода, яку можна зарекомендувати публицї, що хоче пізнати руську історію ось чому ми й рекомендуємо її до перекладу на чужі мови.

„Rivista Europea“, 1873, грудень під „Notizie letterarie slave“. Підписи: під першим кусником — повний, під остатним — ініціяли. Заголовок даний мною. — М. П.

Київський відділ Росийського Ґеоґрафічного Товариства й остатній кобзар України.

Анґлійську публїку вже познайомив і заінтересував руськими народніми переказами та поезиєю д. Ральстон. Одинока хиба його праць „Books on the songs of the Russian people“ та „Russian Folk-tales“ та, що він бере майже виключно твори лиш одної частини Росиї, — великоруську народню поезию та перекази, кажучи мало про неменьше важні поетичні твори Малої Руси (Південної Руси або України), яка має людности коло дванацять до тринацять мілїонів у південно-західному закутку Европейської Росиї, та коло три мілїони в східній Галичині (Червоній Руси), й на пограничу Угорщини. Недостачу повноти в працях д. Ральстона не треба зовсїм уважати за його вину; її треба приписати властиво тому фактови, що публїкациї народньої поезиї Южної Руси почали ся давно. І хоч того часу друковано велике число примірників, а про те збірки Цертелева з 1819, три книжки проф. Максимовича з 1827, 1837 і 1849, проф. Срезневського з 1833, 1838, проф. Метлинського з 1857, проф. Костомарова з 1859 та Закревського з 1860 стали бібліоґрафічною рідкістю. Одинокий важний виїмок, се виданя „Записокъ о Южной Руси“ Кулїша (1855—56, 2 томи) та „Южнорусскія народныя сказки“ Рудченка, (2 томи 1869—70). Треба конче знати ще про одну велику перепону студиям чужинців над поезією Южної Руси — се недостача повного словаря; бо словар доданий до виданя Закревського „Старосвѣтскій Бандуриста“ (Москва, 1860), та невеличкий малоруський словар, надрукований недавно Фортунатом Піскуновим, непригожі.

Тепер відпадає одна з сих перепон. Сего року Росийське Імп. Ґеоґрафічне Товариство почало друкувати величезну збірку етноґрафічного материялу про Малу Русь, під назвою: „Труды Этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край. Юго-западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собранные П. П. Чубинскимъ". Всеї збірки має бути 7 великих томів. Т. I (у 2 випусках), передмова, леґенди (релїґійні останки поганства та християнства), загадки, пословиці, примівки й т. и. Т. II. мітичні оповіданя та байки. Т. III. Народній календар і вірування, забобони, перекази, пісні й т. п. звязані з певними днями й сьвятами в році. Т. IV. Обрядові пісні (весільні й т. и.). Т. V. Пісні про домашнє й социяльне житє. Т. VI. Документи народнього правознавства. Т. VII. Житє Українців і чужинців у південно-західній Росиї (в двох випусках).

Перший випуск т. I (XXX, 224), т. III (VIII, 486), т. VI (VI, 406) та 1 вип. т. VII (VI, 337) уже вийшли. Тт. I та III мають найзагальнїйший інтерес і містять величезний материял до історії народньої культури в Росиї.

Але Росийське ґеоґрафічне Товариство, не задоволене сим величезним виданєм, натискане домаганями певних місцевих учених і підбадьорене ґенерал-ґубернатором країни князем Дондуковим-Корсаковим, завело в лютім 1873 р., Південно-західний віддїл у Київі задля специяльного досліду ґуберній Київської, Подільської, Волинської, Чернигівської та Полтавської. Київський учебний округ обіймає згадані вгорі ґубернії тай чинить центро малоруського чи українського етноґрафічного ґрунту. Київський віддїл почав свої праці в лютому. Президентом вибрано д. Галагана, місцевого дїдича. Скілька років тому він видав збірку українських народніх пісень із музикою. Заступником президента вибрано д. Борисова, контрольора державного в Київі, секретарем д. Чубинського, його заступником д. Русова, професора колеґії.

Доси на засїданях згаданого товариства читано деякі цїкаві реферати про промисли й торговлю України; прочитано тай одобрено програму етноґрафічно-статистичного опису країни. Тепер товариство ладить плян переписи міста Київа; воно задумало заснувати й етноґрафічний музей, задля якого зібрано значне число предметів; але на лихо, товариство не має сталого льокалю для збірки. Найінтереснїйше засїданє Товариства було остатнє, коли то його члени тай київська публїка мали нагоду бачити бандуриста, або сьпівця народніх історичних

пісень, що став тепер великою рідкістю. Як відомо, український нарід має велике число власних питоменних пісень, названих думами (пісні. Дума = мисль, епос). Сесї думи анальогічні сербським пісням, еспанським романсам і шкотським балядам, ріжнять ся від великоруських билїн історичним змістом, який говорить головно про війни українського народу з Татарами, Турками та Поляками у шіснацятому та сімнацятому столїтю. Деякі думи мають особливий моральний характер. Проказує ся дума в супроводї музики на струментї, подібному трохи до ґітари, названому бандурою, яка має дванацять до двацять чотирьох струн. З часом нарід позабував більшу частину дум, а бандуристи переслїдувані та прогонювані польською арістократиєю з правого боку Днїпра, стали рідкістю навіть на лївому боці Днїпра.

Років тому з пятнацять до двацяти Кулїшеви повелось, не вважаючи на свої невсипущі досліди на Україні, знайти всего двох бандуристів. Одного з них запросив президент Київської секциї до Київа. Ми могли би назвати його справедливо остатнїм бандуристом України. Се слїпець років 60 до 65. Називає ся він Остап Вересай. Він проказав деякі характеристичні думи та пісні свого репертуара і відограв деякі танцї. Перед публичним виступом бандуриста, його слухали часто любителї й дослїдники народньої поезиї. Одного з них, названого висше д. Русова, зобовязало Товариство написати біоґрафію сьпівця тай описати характер його пісень; другий, д. Лисенко, видавець музичної збірки українських народнїх пісень (Липсько, 1873) взяв ся зладити реферат про музику Вересая специяльно, тай про українські народні мельодиї й музику взагалї.

Студиї народньої музики незвичайно важні. Реферат д. Лисенка показав нам, що українська народня музика, відповідно історії українського народу та його ріжним зносинам із сусїдними нациями, має менше давнього диятонїзму, нїж музика Великорусів або середновічна музика взагалї. Вона подібна більше до музики Сербів і подекуди Мадяр.

Оба інтересні реферати були прочитані на засїданях товариства. Вони будуть надруковані в Записках Товариства, з повним репертуаром пісень Вересая, з якого він просьпівав ось які думи й пісні: пресумну думу „Про побіг трьох братів із турецької неволї в Азові“; другу думу про „Смерть Хведора Безродного“, начальника козацького в шіснацятому столїтю. Се були зразки лицарських звичаїв серед запорозьких

козаків, любви старого козака до свого молодого пажа (джури) та пошани товаришів до вмерлого героя. Варіянт отсеї думи переклав Боденштедт у своїй книжці „Die poetische Ukraine“ (Штутґарт, Cotta, 1845). Різко відбиває від сих патетичних дум просьпівана сьпівцем гумористична пісня про „Весїля щигла“, сатира на претенсийні звязи з аристократичними фамілїями. Така сама й пісня „Пані мужичка“. Нарештї просьпівав він думу „Про Правду та Кривду“, пройняту могутним демократичним духом. Ми не потребуємо мабуть і додавати, як миле буде всїм ученим і любителям повне виданє пісень, які знає Остап Вересай, та рефератів дд. Русова й Лисенка, особливо тепер, коли такі інтересні зразки народньої поезиї й штуки пропадають. Бандуристи можуть вимерти усї, але позвольте нам сказати словами думи, що „слава їх не вмре, не поляже“.

Льондонський місячник „Athenaeum“, 1873, 29. Novemb. Повний підпис з додатком: „професор історії в Київськім університеті“.

Етноґрафічні студиї в Київі.

Ми вже писали про Русскую исторію въ жизнеописаніяхъ, яку почав друкувати проф. Костомарів. Тепер появився т. II і III, де славний історик малює не дуже симпатичні фіґури перших царів Московських XV—XVI ст., руїну республик Новгорода, Пскова й т. и.

Згадали ми вже в Rivista Europea й про заведене в Київі Відділу Императорського Ґеоґрафічного Товариства в лютім 1873 р. Тепер маємо вже в руках чималий том записок сього товариства (Записки Юго-западнаго отдѣла Имп. Русскаго Геогр. Общества. Том I, Київ 1874). В сім томі надруковано, окрім звітів про засіданя Товариства, праці по кліматольоґії, ботаніці, місцевій економії, по етноґрафії, тай етноґрафічні материяли.

Тепер звертають на себе загальну увагу перекази та народня поезия, тому то ми й дамо коротку вістку про те, що є дотичного в сім томі Записок ґеоґрафічного Товариства в Київі.

Дослідники ботанічної мітольоґії знайдуть скілька інтересних переказів у статї проф. Роговича Опытъ словаря народ. названій растеній Юго-западнаго края, як напр. перекази про Artemisia vulgaris, Cicuta virosa, Clematis integrifolia, populus tremula, Stipea capillata, Vaccinium uliginosum і т. и.

Між переказами й піснями історичними, переданими товариству його секретарем П. П. Чубинським, найдавнійший переказ про дві могили коло Хвастова Київської ґубернії під назвами Перепет і Перепетиха. Про сї могили є згадка яко про давні ще в XIII ст. Народня леґенда каже, що в них похо-

вано князя Перепета і його жінку, що вбила свого власного чоловіка, котрий вернув ся з війни і не був пізнаний нею. Інтересні перекази про переслїдуваня міщан, селян греко-руської віри та начальників селянської революції, так названих гайдамаків 1768 р.: „В Межирічю (Київської губ.), як каже переказ, Поляки вішали гайдамаків... Скоро лише гайдамаку підтягнено на шибеницю, вони пили й кричали wiwat!“... Ось історичний образ у кількох словах. Визначають ся ще між піснями зібраними Чубинським: пісня про попівну з Ведмедівки (Київської губ.), що бє ся з Турками, пісня про гнобленє селян у ґрафині Браніцкої та найновійші пісні про панів і робітників по цукроварнях.

Дві статї: Русова, Остап Вересай, один з остатніх українських кобзарів, та Лисенка Характеристика особливостий українських пісень і дум, виконуваних кобзарем Вересаєм, се важні студиї про один із остатніх зразків давнього українського бардізму, який, на щастє, доховав ся аж до відчиненя відділу ґеоґрафічного товариства в Київі. Перша статя дає біоґрафію речитатора і сьпівака, де окрім його інтересних мандрівок дізнаємо ся про те, як були перше уладжені школи сьпіваків-слїпців. У другій статї маємо студию музичну про інструмент кобзу або бандуру, відміну ґітари на 12—25 струн, а потім аналїзу музичну речитованих пісень, історичних і релїґійних, дум, пісень сьпіваних, релїґійних і сатиричних, а нарештї танечних, які виконував слїпий народній трубадур. Студия Лисенка (видавця найлїпших музичних збірок українських народніх пісень, Липсько 1870, 1872) кінчить ся порівнянєм народньої української музики з великоруською й сербською а по части й з мадярською, до якої українська музика подібна вживанєм так названого тетрахорду мадярського, відомого з композиций Ліста. На думку Лисенка найбільша анальоґія української музики з музикою сербською.

До статей Русова й Лисенка додано портрет Вересая й увесь його пісенний репертуар з музичними нотами, де звертають на себе особливу увагу: дума про бурю на Чорному Морі, дума про побіг трьох братів із Азова з неволї турецької, дума про смерть начальника козацького Хведора Безродного, пісня про Правду й Неправду, вся пройнята демократичним духом, глумлива пісня про щиглево весїлє, анальоґічна з Vogelhochzeit Улянда, (Volkslieder I. 37), весїлє муравля (Ferraro, Canti Monferrini 120; De Gubernatis, Zoological Mythology, де є варіянт тос-

канський; Les noces du papillon (Bujard I. 38). Коли названі вище думи анальогічні з піснями на похоронах грецьких героїв, де рапсод Демодок казав плакати Уліссови — то пісня-танець Бугай нагадує історію про Арка й Афродиту, яку виконувано в супроводі танцю на щасливім острові Алькіноя. Любителі поезиї й музики народньої можуть знайти матеріял до порівняних студий в репертуарі українського кобзаря, особливо порівнюючи його пісню про марнотратного сина, про муки Христові й т. и. з анальогічними піснями в Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane Валентия Пітрé.

Записки Київського відділу географічного товариства кінчать ся піснею про панщину й її скасованє, співаною народнім сьпівцем (лірником — від ліри, інструменту гіршого ніж бандура) в Подільській губернії й записану студентом університета Білинським. Ся пісня була зложена зразу в Галичині, в 1848—49 з поводу скасованя обовязкової праці кріпаків. Після 1861 ся пісня перейшла в Україну Росийську, і тепер співає ся навіть на лівім боці Дніпра.

Пісня має вже багато вариянтів, де головна тема обросла новими подробицями, так що чинить догідний зразок задля студий процесу творива устної народної поезиї. Варнянт записаний Білинським інтересний тим, що в ньому зведено до купи багато почастних вариянтів і доповнено зручним сьпівцем. Ненависть до панщини, іронія над панами, що не вміють самі працювати, та їх наріканя на свою нужду після скасованя панщини представлені живо в сій пісні.

В уступах, де дякує ся гаряче цареви за те, „що скасував панщину“ і висловлено надію, що він же „скасує колись і податки“, чути дух вашого Масанієлля.

Скінчимо короткою справою зо сьвяточного річного засіданя географічного товариства в Київі, описаного в дневнику „Кіевлянинѣ“. На тім засіданю предложено публиці I том „Записокъ“, прочитано справу з річних заходів відділу що до заснованя етнографічного музея, про статистичний опис Київа й. т. п. Нарешті один із членів, професор Драгоманов, прочитав розвідку „Про вагу вариянтів задля студий історичних і порівняних української народньої поезиї“. В тій розвідці подано деякі материяли, які можуть переконати, що вже прийшов час задля вчених західньої Европи завести українську народню поезию в круг своїх порівняних студий, тому то й ми позволимо собі дати вістку про сю розвідку. Вона була поділена на дві

частини. В першій референт розбирає головно періодичні звичаєві народні пісні, головно колядки, себ то пісні виконувані на Різдво, та доказує, що ні в одній устній народній поезиї якого-будь европейського народу не доховало ся стілько останків найдавнїйшого епосу мітольоґічного та героїчного, як у сих так сказати би Ведах українського народу. Відповідно до своєї теми референт напер головно на останки давнього руського історично-героїчного епосу в українських колядках і доказав, що найдавнїйші з них малюють полїтичний стан Южної Руси в VIII—IX ст. і розказують про походи Русинів у Византию на службу до грецьких імператорів. У другій частинї референт говорить про варіянти пісень, які можуть доказати широкі зносини й обмін поетичний між Українцями та иншими народами, не лише славянськими, але й ґерманськими, кельтськими, латинськими. З багатьох примірів пісень, спільних Українцям із західними народами, назвемо пісню про дівчину-вояка, що має спільне жерело з піснею моравською (див. виданє Сушіля 1860, 107), італїянськими (пісня венецияньска la figlia coraggiosa у Wolf, Volkslieder aus Venezien, 57, пісні піємонтські у Nigra, вип. III, 92, J. Ferraro, Canti Monferrini, 54), португальські (Bellerman, Portugesische Volkslieder 1862—65). — Українська пісня про королевича, що йде на війну і вертає ся тодї, коли його жінка у злогах (див. збірку Костомарова в „Малорусскомъ Сборникѣ“ Мордовцева 1859), яка зайшла вже і в Великорусь (див. пісні зібрані Кіреєвским, т. V, 78 і т. д.; пісні зібрані Якушкиним 121), відповідає пісні нїмецькій Der Ritter und die Maid (L. Uhland, Alte hoch-und niederdeutsche Volkslieder 1844, I, ст. 220) і пісні бретонській Pontplancoat (Luzel, Chants pop. de la Basse Bretagne 1868, 383 — 393). В українській народній поезиї є багато пісень про причини случайного шлюбу брата з сестрою (див. Pauli, Pieśni ludu ruskiego w Galicyi I. 168—169. II. 24. Головацький, збірка руських народніх пісень у Галицькій та Угорській Руси. вид. Імп. Обществом Исторіи и Древностей у Москві 1863, III, 45—46, 187 ibid. 1870, III, 15. Костомарів ed. cit. 234, Шейковський, Опытъ малороссійскаго словаря I, 102; і величальна пісня Рітведи про любов Іама й Іами). Сї пісні можна подїлити на три форми варіянтів: ув одному брат купує сестру на торзї яко невільницю; воно анальоґічно в піснях сербських (Караджич I, 545, він же Пісні Герцеговини 179) та болгарських (Миладиновцї 195), у другому брат подибує сестру в коршмі

— як у піснях моравських (Сушіль 177), польських (Kolberg 217), лужицьких (Haupt I, 33), німецьких (Erlach II, 146) і т. д., у третьому тема шлюбу брата з сестрою змішана з темою шлюбу сина з матїрю — анальоїчна з темою пісні сербської про Симеона (Карадж. II, 63—75) та з двома прозаїчними руськими новелями XVII ст., виданими проф. Костомаровим (Памятники старинной русской литературы II, 418—424), які на прочуд анальоїчні новелям західноевропейським про сьв. Григорія, про Юду (Du Méril, Poésies pop. latines de M. Age, 399; Douhet — Dictionn. de légendes du christianisme 714; Littrè, Histoire de la langue française, II. 240; Greith, Spicilegium Vaticanum, 159), новелям італїянським: Il figlio dei Germani (Jahrb. für Roman. und Engl. Liter. VII, 398) та новелї про барона з Фараону, (Lucca 1863). Вказанем тем розкинених серед стілького числа ріжних народів, тем, які знаходимо при купі в українській народній поезиї, ми, на нашу гадку, найлїпше переконуємо про користь задля нашої поезиї з порівняної науки про народню словесність.

„Rivista Europea“, 1874, май. В рубриці „Notizie letterarie di Russia“. Повний підпис.

Археольоґічний з'їзд у Київі.

(Корреспонденция з Украіни).

Давно вже треба було написати Вам про археольоґічний з'їзд наш, та я думав, що може хто із Галичан, що були в Київі, зробить се ділo; воно й цікавіще бачити розказ і погляд приїзжого, нового чоловіка, ніж нас тутешніх. Не кидаючи надії побачити у „Правді“ статю про Київ і з'їзд, писану Галичанином, я тепер дам тільки саму коротеньку звістку про найголовнїще, котру вважаю за потрібну тим більше, що галицькі ґазети, як польські так і „Слово“, почали вже писати про з'їзд таке, що усякий знайомий з ділом чоловік може тільки сьміятись над ними.

Почну з того, що скажу кілька слів про погляди львівські на з'їзд, висказані ще перед тим, як то видно і в „Правді“ нр. 12. Що польським ученим треба було переломити себе для того, щоб поїхати у Київ, се ділo натуральне; ми не будемо зачіпати того питання, що може їм і треба переломити себе де в чому. Але коли вже не хотів хто їхати, та могла польська печать знайти тисячу кращих резонів, ніж ті, які вона висказала, — буцім то у Київі будуть маніфестациї полїтичні против Польщі, що древности малоруські, а навіть і польські будуть залїчені у „московські“. А найстидніще усього було витягати з памяти 1860—63 р. такі давно вже осьміяні брехні, що буцім то київська Археоґрафічна комісия, у котрій тепер

праця виключно майже лежить на проф. Антоновичеві, фальшує акти [1]). Поперед усього треба сказати, що вистава древностий у Києві була упорядкована по системі ґеоґрафічній — і через те древности польські, литовські, волинські і т. д. стояли окрімно, — і нїчого нїхто не думав змішувати. У купі стояли хиба древности мітольоґічні, — але се для легкости порівнання, а не для політичної манїфестациї. За те окрімно стояли древности Киева, коллекция козацьких древностий п. Тарновського, буковинські речі церковні, коллекция фотоґрафій з музеїв познаньських і краківських, виставлена ґр. Уваровим і т. д.

Короткий перегляд рефератів, які читались на з'їздї, покаже, чи займались там пустими манїфестациями, чи мав конґрес який науковий інтерес, чи нї.

Конґрес київський відзначав ся, як се замічено усїма, великим числом рефератів місцевого характеру і читаних місцевими ученими. З таких треба назвати: Антоновича О монетѣ съ именемъ Владиміра; Волкова О малорусской орнаментикѣ; Дашкевича О Болоховской землѣ; Драгоманова, Слѣды дружиннаго быта въ малор. колядкахъ і Малор. пѣсни о кровосмѣшеніи, сравненныя съ западными пѣснями и миѳами, Житецького О Пересопницкомъ Евангеліи XVI в., О малор. думахъ, Константиновича про кургани Черниговського повіту, Лашкарева архитектура древнїх київських церков, Лебединцева О Софійскомъ Соборѣ, Лучицького О малорусской демонологіи, Малишевського О Соцінїянах на Руси (з поводу одної грамоти).

Коли „Труды" з'їзда будуть напечатані, тодї можна буде бачити, яку вагу має той чи инший з названих висше рефератів. Поки ґр. Уваров, закриваючи з'їзд сказав, що він мав успіх

---

[1]) Скілько раз вже каже таке польська преса, але досї ні разу не вказала нр. акта, який сфальшовано. Нехай би хто приїхав у Київ сам, узявши у руки печатні акти, провірив їх у архіві з рукописями. Брехня про київську комісию стала locus topicus не тілько в ґазетах, а і в книгах польських: так п. Кіркор, котрий хотів показатись безсторонним у своїй книзї O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich, хвалить видання петербурської комісиї і докоряє фальшом київську (252, 255), тодї як видання Костомарова у Петербурзї (Акты Южной Россіи) і Антоновича у Києві (Архивъ Юго-зап. Россіи) одного характера. Треба в загалї сказати, що в книзї п. Кіркора богато фантастичного, а які там помилки, можна бачити з того, що Іван Турґенєв змішаний з Александром і Миколаєм і об'явлений покійником!!

найголовнїйше через працю місцевих учених. Треба помянути, що к з'їзду були приготовлені і кілька книг, між ними: „Сборникъ матерьяловъ для исторической топографіи Кіева и его окрестностей", зроблений пп. Антоновичем і Терновським, вид. К. Археогр. комісиєю, і I т. „Историческихъ пѣсенъ малорусскаго народа", пп. Антоновича і Драгоманова. Послїдня праця послужила поводом для красномовного реферату п. Ор. Міллєра і для інтересних дебат на трьох засїданнях. Для з'їзда була видана також і археольоґічна карта берега Днїпра від Вишгорода до Канева.

З рефератів учених приїзжих, що торкали більш або менш питання южноруської археольоґії й етноґрафії, найбільш виставляють ся: Костомарова — про княжу дружину, Міллєра — порівняннє великор. билїн і малоруських дум, Самоквасова — про кургани і городища Сїверської землї, де п. референт зробив дуже інтересні розкопки, особливо у Чернигові, у котрому здобуто у курганах цїлу зброю і богато з хазяйства воїна X в., Павлова — про фрески Софійського собора, Гаркавого — про Київ у арабських писателїв.

Богато рефератів торкало важні питання славянсько-росийської археольоґії; з них найінтереснїйші були: п. Івановського — про кургани Водської землї, котрих референт розкопав до 900, і знайшов цїлу Помпею славяно-новгородських древностий, ґр. Уварова — про первобутнї древности Ярославської ґубернії, Павіньского (Поляк з Варшави) — про первобутнї гроби у Польщі, п. Мєржинського (Поляк) — про литовську мітольоґію (дуже живо читані два реферати), п. Срезневського — про сказання о сьв. Софії в Константинополї, п. Тихонравова — про апокрифи славяно-руські, Забєлїна — про ґеоґрафію Пантикапейського краю, Іловайського — про Дунайських Болгар і початок письмен славянських, Терновського — перекази про шапку Мономаха, барми і т. д.

З рефератів чужостороннїх гостий інтереснїйші були: п. Дудика (Моравянин, читав по нїмецьки) про могили у Моравії, п. Новаковича — культура Сербів до турецького полону (по сербськи), п. Дзяловского — труди польські по археольоґії (по польськи), п. Лєже — про одну глаголїтську лїтопись у Турі (по росийськи), п. Калужняцького — палеоґрафічні знаходки у Львові (по росийськи).

Для Вас буде інтересно дізнатись подрібнійше про ті випадки на з'їзді, котрі подали привід до ґазетної полємікы у Галичині й у Росиї — а іменно про реферати п. Головацького і п. Ор. Міллєра. Реферат п. Головацького про руську кольонізацию в Галичині і Буковині не давав майже нїяких нових фактів і поглядів. Се був набір фраз, які завсїгди бачиш на пр. у „Слові". Росийській публицї, котра його слухала, реферат п. Головацького кинув ся в очи хиба довготою своєю та польською вимовою і чудним язиком, далеко гіршим від того, яким говорили варшавські польські учені, котрі теж говорили по росийському. Але присутні польські учені з'обидились кількома фразами п. Головацького про Поляків, — і, щоб задовільнити їх, ґр. Уваров сказав у кінцї з'їзду, що „всї реферати не заходили з наукового поля, окрім одного, про котрий можна тільки пожалкувати". От і все! Більш про се нїхто не говорив і не говорить у нас, нї устно, нї в печати, — і ті немногі, що читають галицькі ґазети, на пр. „Слово", тілько дивують ся шумові, який з сього поводу підняла печать галицька, й тому незнанню Росиї, яке вона, не виключаючи й „Слова", при сьому показує.

За те реферат п. Міллєра викликав цїлу лїтературу в ґазетах київських і петербурських, — і не так реферат сам по собі, як ті інсинуациї, на які пустивсь „Кіевлянинъ" з його поводу. Реферат мав дві теми, — що, як признавсь п. Міллєр сам, трохи було причиною до затемнення діла й до мороки: п. Міллєр хотів звести слїди великоруських билїн на Малоруси й порівняти билїни сї з малоруськими думами по духу й формі. Для першої цїли референт вибрав усї порівняння пісень українських з билїнами, які проведені у збірнику пп. Антоновича і Драгоманова, доповнивши їх деякими иншими. П. Драгоманов відповідав п. Міллєру й, звісно, не міг спорити проти себе самого, т. є проти тих порівнянь, які брав п. Міллєр зо збірника пп. Антоновича і Драгоманова і з котрих були видні слїди билїн великоруських у пісняхъ малоруських, а оспорював тільки двоє порівнянь п. Міллєра, котрі тичились дум про Олексія Поповича і про Ганджу Андибера. (Тут треба замітити, що у спеціялїстів у Росиї термін дума має не такий широкий змисл як у Галичині або у Поляків, де, як можна бачити зо збірника п. Головацького, думою зве ся усяка епічна пісня, тодї як Срезневський, Лукашевич, Максимович і ин. установили тер-

мін дума тільки для немногих пісень речитативного характеру, як на пр. названі висше думи, або про Марусю Богуславку і т. д. Навіть козацька пісня, як про Нечая, Саву Чалого і т. и. — усе таки не дума, коли немає сього характеру метра. З полеміки, котра піднялась з поводу реферату п. Міллєра, видно, що богато з ґазетників і у Росиї не розуміють, що то думи, й думають, що то пісні українські у загалї). В замін того п. Драгоманов вказав ряд балляд, казок, прозаїчних переказів малоруських, подібних до биліїн великоруських. Реферат п. Житецького про думи розходивсь у принципах як з п. Міллєром, так по части і з п. Драгомановим, бо п. Жутецький говорив проти попорівняного методу взагалї, а за історичній метод. Сим методом п. Житецький старавсь вияснити початок дум українсько-козацьких. Само собою, що п. Міллєр, котрий не міг мати й заміру одрікати історичний характер українських дум, одвітив, що в загалї він не спорить нї против п. Драгоманова, нї против п. Житецького, — і спір мусів зійти зовсїм на історико-літературні специяльности.

І з сього то спору редактор ґазети „Кіевлянинъ“ збив бучу, мов-би то на з'їздї говорилось про повну відрубність поезиї малоруської й великоруської й розказувалась теория Духиньского. Треба сказати, що редактор „Кіевлянина“, п. Шульгин, уже кілька разів у останньому роцї брав ся за чисто особисту полеміку з п. Драгомановим, нарікаючи, що сей є автором одної корреспонденциї у „Вѣстнику Европы“, де редактор „Кіевлянина“ названий „провінціональним ретором“, і статтї у „С.-Пет. Вѣдомостях“ „Десять лѣтъ кіевской газеты“. П. Шульгин кілька разів перебріхував слова п. Драгоманова у засїданнї комітету від ґеоґрафічного товариства по переписи, у статтї про Максимовича і т. д. і видумумав сплетнї, котрі були в свій час опротестовані в київській печати. Яко знаряд особистої пімсти п. Шульгин вибрав сплетнї про український сепаратизм, котрий буцїм то знову завів ся у Києві, — і для сього навіть почав говорити противне тому, що говорив сам попереду про оперу Різдвяна нїч, — казав, що сепаратисти „прикривають ся іменем Максимовича“, котрому було посьвячено кілька промов у ґеоґраф. товаристві і т. д., далї помістив повне брехонь письмо п. Площанського.

От і з дебат по поводу реферата п. Міллєра „Кіевлянину“ захотїлось зробити пугало сепаратизму, тим більше, що у сю хвилю кілька молодих людий у Полтавщинї, Черниговщинї

і в самому Києві були або арестовані, або оглядені прокураторією з поводу діла, котре не має жадного звязку з українофільством, — діла про проклямації Долгушинські, чи Бакунінські. Ся хвиля давала полемиці п. Шульгина осібний характер: редактор „Кіевлянина“ не зупинявсь ні на якій неправді, навіть не думав про те, що його неправду викриють за кілька днів: хай, думалось явно, після завтра мене опрокинуть печатно, але завтра арестують, кого мені треба. Ось по чому п. Шульгин і його сотрудники сипали такими вже забутими у Росії речами, як те, що українофіли, — се знаряд Поляків, політичні сепаратисти, що хочуть викоренити російський язик із низших і висших шкіл, вернути гетьманщину і т. д. Ось від чого „Кіевлянинъ“ пустив ся перевертати увесь змисл і характер спору пп. Міллєра, Драгоманова і Житецького, не бравши в рахунок, що напевно й сам Міллєр буде протестувати. На поміч редактору „Кіевлянина“ пішов п. К. Воскресенський, учитель одної гімназії у Києві, недавно перед тим непринятий у київський віддїл географічного товариства. Він передав слова п. Житецького так, що буцїм то сей ставив малоруську і великоруську поезию і народність зовсім відрубними і відрікав у биліїнах київський шар зовсім; зо слів же п. Драгоманова п. Воскресенський зовсім сховав усї порівняння великоруських биліїн з казками, переказами і баллядами малоруськими.

„Кіевлянинъ“ пішов ще на більшу дерзість. В серпневій книжці „Вѣстника Европы“ напечатана була стаття „Народныя нарѣчія и мѣстный элементъ въ обученіи“, підписана Л. Д. і написана явно Українцем. Стаття ся смирно трактує педагогічне питанне й викладає проєкт книг для шкіл, котрі-б починались краєвим елементом і мовою, а кінчались национально-державним, се-б то на Україні починалась книга з української мови, а кінчалась російською. Стаття вказувала на авторітети французькі, нїмецькі й російські (Ушинський, Вессель, Водовозов) — і, звісно, мусїла прийтись як раз против видумок „Кіевлянина“ на тенденциї українофілів. Так „Кіевлянинъ“ ухитрив ся і похвалив статтю, — але сказав, що українофіли, особливо київські, не того хотять, що стаття, а хотять вигнати зовсїм російську мову з шкіл на Україні від елементарних до університетів.

Підхопив ще „Кіевлянинъ“ справді невдатний переклад „Тараса Бульби“ Гоголя, у котрому перекладчик пододавав дещо богато від себе, — й закричав, що українофіли хотять

відрізнити Україну від Росиї, бо перекладчик скрізь написав замість Русь — Україна, від чого одна фраза так виходила, що мовби то українофіли (т. є. Тарас Бульба в XVII в.) хотять свого царя постановити на Україні. „Кіевлянинъ“ і його вістуни не подумали, що своїми інкримінаціями не признають царів від Алексія Михайловича — своїми на Україні.

Наплів, як бачите, „Кіевлянинъ“ багато; „Голосъ“, у редакції котрого сидить п. Бильбасов, котрому не пощастило в Киеві, де його університет не схотів вибрати у екстраординарні професори, після того, як було вибрав у доценти, не знаючи його — підхопив видумки „Кіевлянина“, додавши ще й усиливши тон їх від себе... Сплелось уже щось зовсім фантастичне, такий пухир видули, що він мусів лопнути. Не глядючи на те, що пп. Житецький і Драгоманов опротестували видумки й неточности п. Воскресенського і „Кіевлянина“, п. Міллєр опротестував їх від себе, написав три статті у „Кіевлянинъ“, „С.-Пет. Вѣдомости“ і „Голосъ“, — прямо й чесно виясняючи діло. Окрім того в „Київському Телєграфі“ було напечатано три статті: „Репетиловъ (брехун у комедиї Грибоѣдова „Горе отъ ума“) въ „Кіевлянинѣ“, „Фальшивая тревога въ Кіевлянинѣ“, „Русскіе украйнофилы и польская печать въ 60-е годы“, котрі вийшли зараз брошуркою під заголовком „Выдумки Кіевлянина и польскихъ газетъ о малорусскомъ патріотизмѣ“. В сю брошуру взято й одно з писем п. Міллєра, котре я б радив перечитати і в Галичині, і замітку „Новое божество въ Кіевѣ“, у котрій обсьміяні видумки „Кіевлянина“ на югозападн. одділ росс. ґеоґраф. товариства, видумки, котрі „К-нъ“ сьміє звати голосом народу — голосом Божим. З петербурських журналів „Недѣля“ два рази осудила „Кіевлянинъ“, а в „Петерб. Вѣдом.“ член редакції п. Незнакомець (Суворін) написав про „Кіевлянинъ“ і „Голосъ“ фейлєтон дуже гумористичний з одного боку й теплий з другого. Ґазети, котрі колись помилялись що до характеру українофільства й виступали против його, як „Биржевыя Вѣдомости“ і „Московскія Вѣдомости“, тепер мовчали, — так, що можна вважаги, що видумки „Кіевлянина“ і „Голоса“ тепер засуджені самими Великорусами.

Уже по сьому одному треба сказати спаси-біг „Кіевлянину“, котрий прислужившись тому, щоб пропав у Росиї фантом „українського сепаратизму“ не тільки політичного, але й культурного. В недавній полеміці київські українофіли не тільки доказали, що вони не знаряд Поляків і не думають про гетьманщину,

козакофільство і т. д, — що вони не відрікають ся від русского брацтва з Великорусами, але що вони вважають російську літературу рідною й собі, і думають розвивати свою народню літературу не в ущерб російській, не против її, а в гармонії з нею, маючи надію, що така малоруська література буде навіть у пригоді не тільки Малоруси, але й усій Росиї, котра вже навчилась цінити Шевченка, М. Вовчка й иньших. А той факт, що в недавній полеміці Великоруси (пп. Міллєр, котрого можна вважати славянофілом, п. Суворін, редакция Недѣли) виступали навіть енергічнійше від самих Українців, показує, що се руське брацтво й спільність чесних і осьвічених людий на півдні й півночи Росиї не є химерою, але міцним фактом, результатом російско-европейської культури XIX-ого в., виробленої в купі Українцями й Великорусами, против котрих такі ґноми й піґмеї, як п. Площанський, Шульгин і т. д. нїчого не значать.

Своїм же прямим наслїдком археольоґічний з'їзд у Києві мав близьке обзнайомленє учених гостий як великоруських, так і славянських і французьких з Києвом і полудневою Руссю, котра доси оставалась з боку від тих доріг, по котрим гості в заходу їхали в Росию. Обміном річей на з'їздї, розмовами особистими, громадними екскурзіями для розкопок курганів у селї Гатнім і для огляду давних городищ по Днїпру до Трахтемирова і назад до Вишгорода положений був початок знайомства гостий з нашою землею і народом і інтелїґенциєю, зародились симпатії, котрі дадуть свій плід. Реферати про нашу землю і народ, його орнаментика, пісні і деклямациї кобзаря Вересая — дали не мало інтересного материялу для гостий, котрих інтерес скріпить енергію до роботи у Киянах. Кияне як найщирійше привитали гостий особисто й прилюдно. На вечері у городського голови і на остатнїм товариськім обіді членів з'їзда Киянин (п. Драгоманов) виголосив тости за просьвіщених славянських гостий і за процьвітанє науки про славянство у Росиї в загалї і по части в Києві, — і за гостий славянських і романських і за братську спільність науки российської, славянської й західної. На сї тости тепло відізвались п. Новакович (у голови, по сербському) і пп. Лєжé і Рамбо (на останнїм обіді, по російському). Допкси про з'їзд, Київ і Україну мусять появитись тепер у західних журналах, славянських і французьких. Одну з таких, доволї живу, читали

ми вже в трьох н-рах Le Temps. На сьому дїло певно не стане. Особливо щиро були витані у Києві й багато вивезли книг відси з іноземних гостий пп. Новакович, Лєжé й Рамбо. Радісною, хоть дуже короткою, була візита Галичанина з Відня п. Терлецького, котрий теж вивіз багато книг по історії, етнографії й літературі Руси.

„Правда“ львівська 1874, ч. 19, дня 18(30) XI. Підпис: „Українець“.

Археольоґічний конґрес у Київі в серпні 1874 р.

Торік було часто згадувано в печати російській і заграничній про приготованя до археольоґічного конґресу в Київі, що мав бути в серпні 1874 р. (2—26). На конґрес покладано великі надії. Чекали багато вчених сьвіта славянського з поза Росиї тай учених сьвіта романського, що мали появити ся в Київі, містї всеславянськім par excellence, як каже Діксон; говорено про наукове виданє спільне всїм Славянам, як напр. Corpus inscriptionum slavicarum, або щось таке, що мало лишити ся памяткою будучого конґресу. Тепер чимало з тих надій пропало. З заходу прибуло мало гостий славянських, а то лише: доктори Ванкель, Беда Дудик із Морави, Мартин Коляр і Осип Коляр із Чех, д. Дзяловский з Познаньщини, д. Новакович із Сербії; д. Калужняцький із Галичини; Кроатію репрезентував Ятїч, давнїйше професор в Одессї, тепер у Берлїнї. Франція післала своїх двох славних письменників: професора Люі Леже́ та професора Альфреда Рамбо, Угорщина доктора Франца Рамера, висланника міського музея в Будапештї. Нїмеччина, Італія тай Анґлія не мали представителїв.

Треба, значить, признати, що нї Росияне, нї західні Славяне ще не достигли до якоїсь спільної акциї в науцї. Ось чому, між иншим, на конґресї в Київі було менше гостий славянських, нїж на конґресї в Москві 1867 р. Чимало шкодила теж, як усе серед Славян, незгода між Русинами і Поляками. Що до вчених не-славянських, то певно слабе знанє російської мови здержало чимало охотників від участи в славянськім конґресї.

Але нарешті можна сказати, що Київський конґрес удав ся хоч не славно, то все-ж таки добре, і не лишить ся без впливу на пізнанє Росиї на заході і може підняти симпатію між Славянами тай дуже бажане наближенє між Русинами і Поляками.

Безпосередний наслїдок конґресу, се безперечно красший археольоґічно-історичний дослїд самої Росиї, особливо Южної. Характеристична прикмета праць конґресу — велике число рефератів про теми місцеві, читані місцевими вченими, — як напр. розвідки проф. Антоновича (професора старинної руської історії в Київі, секретаря конґресу) про монети з іменем Володимира; проф. Драгоманова — про слїди дружини (воєнне товариство давніх князів) в українських народніх піснях та про лєґенду про сьв. Григорія в українській народній поезії; добродія Дашкевича — про так названу Болохівську землю, себ то про округ старинної Руси, що мав у XIII ст. князїв не з Рурикового роду, та про її власний устрій, про козацькі війни дальших віків; добродія Житецького — про український переклад евангелія XVI ст. та про українські думи (епічні козацькі пісні); проф. Лашкарьова — про архітектуру старинної церкви у Київі; Лебединцева — про катедральну церкву сьв. Софії в Київі; проф. Лучицького — про українську демонольоґію; проф. Малишевського — про соцініян у Южній Руси (з нагоди одного дипльому) XVI—XVII ст.); проф. Терновського — про ідеї й лєґенди про деякі предмети, як корона сьв. Володимира й т. и.; добродія Волкова — про український народній орнамент і т. и.

З нагоди конґресу надруковано деякі книжки, написані місцевими вченими, як: Збірка матеріялів для історичної топоґрафії Киіва та його околиць, проф. Антоновича і Терновського, видані київською Археоґрафічною комісиєю; перший том Історичних пісень українського народу (проф. Антоновича і Драгоманова); археольоґічна карта берега Днїпра від Вишгорода до Канева. З рефератів учених позакиївських, що доторкали більше або менше археольоґії й історії місцевої, найцїкавійші були: проф. Костомарова — про найдавнїйшу руську дружину; проф. Ореста Міллєра — порівнянє великоруських билїн із думами українськими; проф. Самоквасова — про старинні могили, замки і твердинї в Чернигівській ґубернії (д. Самоквасов знайшов чимало предметів руської культури X—XII ст.); проф. Павлова (б. професора в Київі) — про фрески церкви сьв. Софії в Київі; проф. Ґаркавого — про Київ по арабським писаням і т. д.

З инших рефератів, що доторкали важних археольоґічних справ, назвемо: Івановського — про могили Водської землї (в ґуб. Петербурській і Новгородській), референт розкопав їх 900 і знайшов чимало предметів культури жильців сеї землї з X—XI ст.; ґр. Уварова (президента археольоґічного товариства в Москві, дійсного президента конґресу) про перед-історичні старинности в Ярославській ґубернії; Камінського — про відкрита чоловіка ділювіяльного і може терціяльного в Полтавській ґубернії; проф. Павіньского — про старинні гроби в Польщі; проф. Мєржиньского — про леґенди про сьв. Софію в Константинополї; проф. Тихонравова — про славяно-руські апокрифи; Забєлїна — про ґеоґрафію округів Пантікапеї по Страбону; проф. Іловайского — про национальність Болгар і про початок славянської азбуки і т. д. Заграничні вчені брали участь у дискусиї й читали деякі реферати, з яких згадаємо реферат Дудика (Моравця, що читав по нїмецьки) — про могили в Мораві; Стояна Новаковича — про сербську культуру перед приходом Турків (по сербськи); Дзяловского — про польські археольоґічні праці (по польськи); Лєжє — про глаголитський рукопис у Турі (по росийськи); Калужняцького — про палеоґрафічні знахідки у Львові (по росийськи).

З праць читаних у секциї клясичної археольоґії згадаємо проф. Модестова — про славянські імена в написах Помпеї та проф. Міщенка про виконанє епічних пісень у старинних Греків. Дві загальні секциї займали ся теоретичними дискусиями про дефінїцию в справі науки археольоґії та її відносин до науки історії; тут взяли участь: ґр. Уваров, добродїй Забєлїн (автор багатьох цінних моноґрафій. про деякі з котрих писав професор Рамбо в Revue des deux Mondes), професори Брікнер, Павлов, Модестов, Драґоманов і инші; дискусиї були трохи скучні; наведемо одначе особливо влучну дефінїцию археольоґії, дану професором Павловим, яко науку про культуру останків памяток.

Ми згадали тут про всї більше або менше важні праці наукової частини нашого конґресу. Лишає ся ще сказати про виставу славяно-руських старинностий, про екскурсиї задля дослїдів деяких могил та відвідин останків деяких старинних замків на березї Днїпра, і нарештї сьпівця Остапа Вересая, речитатора героїчних пісень, про котрого ми вже писали з нагоди праць ґеоґрафічного товариства в Київі. Підчас сеї екскурсиї та деклямаций остатнього кобзаря-бандуриста багато людпй не лише заграничних, але й росийських побачили в-перше

Українців, яких навчили ся цінити та студиювати. Багато учасників вийшло з Київа з цілою бібліотекою книжок історичних, етнографічних і т. и. про країну й нарід український. Вже се одно — корисний результат київського конґресу як для Киян, так і для їх гостий.

Місто Київ, голова (князь Демідов С. Донато), ґенерал-ґубернатор (князь Дондуков-Корсаков) зробили все можливе задля дружнього принятя й забавленя членів конґресу, засїданя й виставa якого були в залях університета. Студенти університета причинили ся в великій частині до розміщеня предметів на виставі й служили публиці за поводирів. Один із професорів київського університета мав честь, на бенкеті, даному головою міста, випити за здоровлє гостий славянських і науки славянської в Росиї взагалї і в Київі почасно, а потім, на відхідному бенкеті, за здоровлє учених славянських, ґерманських і латинських, зібраних на конґресї, та впевнити про сталу згоду науки славянської з західною. На сей тоаст Киянина відповів Сербин добродій Новакович, в мові сербській, яка лунала нераз у степах українських і все була мила Русинови, — та Французи Лежé й Рамбо, по росийськи — серед рясних симпатичних окликів на честь Сербії та Франції.

Але нема рожі без колючок! Мав свої колючки й київський конґрес. Я не згадував би про них, як би не те, що про се вже заговорила, поінформована хибно, праса славянська й нїмецька. Перше, то були деякі фрази Галичанина, еміґранта в Росию, д. Головацького, що говорячи про руську людність у Галичинї, сказав кілька слів про Поляків і католицизм, таких, яких красше було би не казати на науковім конґресї, в присутности Поляків і пан-отців католицьких, котрі й висловили своє обуренє перед президентом конґресу. Сей висловив офіциально у прощальній промові свій жаль ізза меншої наукової вартости одного реферату — і всї були задоволені. Певно, що розмовляючи про історію, етноґрафію й т. п. України й Галичини, дуже важко здержати ся від того, аби нїяк не вразити национальних споминів; та можемо сказати, що з виїмком названої висше працї, наші гостї не можуть нам закинути, аби ми вразили чим будь їх национальні почутя. Надїємо ся, що примір київського конґресу, де було чимало етноґрафів і археольоґів польських місцевих, із Варшави і навіть один із Познаньщини, переконує, що повинен уже надійти час, коли Русин і Поляк можуть говорити супокійно про землю зрошену обопільною кровю, землю України.

Друга колючка, се полємїка деяких дневників ізза дискусий про реферати професора Міллєра. З нагоди названої вище книжки добродїїв Антоновича і Драгоманова — Историческія пѣсни маморусскаго народа — праці, про яку є статя Рамбо пз. La Russie épique у Revue des deux Mondes, — професор Міллєр (із Петербурга) читав реферат про слїди билїн циклю сьв. Володимира в українській народній поезиї та про великоруські билїни й українські думи взагалї. Реферат, відчитаний прегарно і пресимпатичний для української народньої поезиї, був принятий горяче публикою та київською молодїжю і викликав живі дискусиї. В них взяли участь два вчені київські, котрі, не тпкаючи тези Міллєра про останки найдавнїйшого київського епоса в билїнах великоруських і його слїди в українській поезиї, вказали на инші, більше безпосередні (як їм бачило ся) останки того епоса — в українських колядках (пісняx Різдвяних) і твердили, навпаки, що названі думи представляють епос зовсїм незалежний від давнього київського перед-татарського і належать у повнї до історії епічного періода XVI—XVII ст. Дискусия була жива і тим милїйша, що проф. Міллєр узяв велику частину своїх порівнянь, пісень і переказів українських до билїн із названого вище київського видання — і що один із видавців доповнив ті порівняня, вказуючи на те, як похожа одна серія пісень (балляд) і переказів українських на великоруські билїни.

Один місцевий журналїст, із мотивів особистої ненависти, представив усю справу наукової дискусиї в сьвітлї полїтично-национальнім, що буцїм то проф. Міллєр хотїв проголосити єдність руського народу, та буцїм-то його противники виступили проти сеї ідеї, і натякнув, що з боку опонентів Міллєра виражено теорію славутного Духиньского про іранїзм Українців і туранїзм Великорусів. Сю інсинуацию місцевого дневника підхопив другий дневник, у Петербурзї, і відновив грозу українського сепаратизму, підняту в роках 1863—1866. Задля лїпшого успіху оба дневники промовчали перед своїми читачами всї порівняня української поезиї, зроблені опонентами Міллєра. Сю газетну полємїку представили деякі нїмецькі часописи як важну подію на київськім археольоґічнім конґресї, і се так налякало росийське правительство, що воно покликало ґенерал-ґубернатора в Петербург до рапорту!!!

Така особиста полємїка, та ще й ведена з таким безличним потоптанєм правди, мусїла скінчити ся фіяском. Не лиш опоненти, але й сам Міллєр запротестували проти такого фальшованя

наукової дискусиї, в сериї листів до дневників київських і петербурських, із яких поважнійші („Академическая Газета“ і „Недѣля“) не похвалили нечесних способів, ужитих обмовниками. При сій нагоді піднято знову питанє про корисність української літератури та про її помиримість із патріотизмом усеруським. Приятелї народнього українського ґенія тай української літератури доказали, що їх місцевий патріотизм не має в собі нїчого полїтичного, вузького та ретроґрадного, як патріотизм козакофільський, не суперечить патріотизмови всеруському, так само як патріотизм сицілїянський добродія Малята Тодара, Пітре́, Саломона Маріна, Ді Джіованнїого й т. и. не лише не суперечить патріотизмови італїянському та літературі італїянській, але й дає йому живий і міцний ґрунт. О скілько ми тут поступили після 1863 р., видко з сих протестів приятелїв української літератури, та ще більше з того, що навіть самі Великоруси, як Міллєр, Суворін (із редакції „Академической Газеты“) боронили льояльність місцевого українського патріотизму тай української літератури далеко горячійше, нїж самі Українці. Можемо сказати, що нема лиха без добра, і полємїка, росказана нами, лишить ся мабуть остатньою іскрою дневникарської фразеольоґії „про український сепаратизм“, яка наробила стілько шкоди розвоєви национальному і простонародньому руському тай славяноруському остатнїми роками, збавляючи почутє национальне південно-західної Росиї її натурального ґрунту, здержуючи розвій популярної літератури та лякаючи богатьох патріотів малих земель західно-славянського сьвіта страхопудом централїзму руcько-московського, який вороги Росиї вбільшили над міру.

Отся полємїка в звязи з (київським) археольоґічним конґресом збудила живійшу увагу публики, в Петербурзї та Москві до України та її народньої поезиї: „Недѣля“ надрукувала статю про Шевченка, українського поета. Нова московська часопись „Древняя и Новая Россія“ обіцяє статю про українську народню поезию, етноґрафічна секция Ґеоґрафічного Товариства в Петербурзї запрошує бандуриста Вересая в Петербург і т. и.

Бачучи остатнїм часом нові виданя народнїх пісень великоруських (Шейна), білоруських (Йогов), малоруських (пісні Вересая, Чумацькі пісні видані Рудченком, історичні пісні видані Антоновичем і Драгомановим і величезний, хоч і мало систематичний V-ий том збірки Чубинського) та нових поетів

і новелїстів українських (серед яких перше місце займає Нечуй-Левицький), надіємо ся, що може стоїмо перед заснованєм институції, похожої на Societa dialettologica Italiana задля студий і розвою народніх диялєктів, яку Італія загадала та, на жаль, іще не завела, в рідному місті першого патріота й засновника літературної італіянської єдности, в батьківщині Данта.

„Rivista Europea“ 1875, сїчень. Повний підпис.

Студиї народньої словесности в Великій і Малій Руси.

Давно вже в Росиї стали збирати народнї пісні та казки, а за остатнїх пятнацять років справа науки про народню словесність у Росиї пішла так енергічно, що звернула на себе увагу і в західній Европі. 1874 р. анґлїйський письменник д. Ральстон, один із бібліотекарів при British Museum у Лондонї, в критиці на виданя київські „Кобзар Остап Вересай і виконувані ним народнї пісні й думи“, та „Чумацькі народнї пісні“, надрукованій в „Atenaeum“, сказав, що „тепер нїде в сьвітї не видають памяток народньої словесности з такою дбалістю та щирістю, як у Росиї“. Слова Ральстона треба однако вважати за комплімент, — бо тепер і в Нїмеччинї, Анґлії, Франциї, а особливо в Італії займають ся пильно наукою про народню (простонародню) словесність і мову, — і не вважаючи на те, що центрально-літературний диялект істнує напр. в Італії шість столїть, усе ще старають ся збогатити його живими народнїми диялектами, плодять літературу в тих диялектах. Такі літератури ростуть особливо в Сицилії, Піємонті, Льомбардиї та Венеции.

В усякім разї працї в Росиї в справі науки про народню словесність, коли не можуть бути покладені за взір західно-европейській, то не лишають ся позаду лїпших европейських видань Вольфа, Лїлієнкрона, Улянда, Дітфурта, Арбо, Компаретті й Аніколя, Пітре й и. Ми оглянемо коротко ті працї як

у Великій Руси з Білою, так і в Малій, де живе такий самісінький наріг, як і в руській Галичині, Буковині та на Угорщині.

Уже в минулому столітю в ріжних сьпіванниках, побіч модних тоді романсів, поміщувано й чисто народні пісні великоі малоруські. Малоруські пісні були занесені в Петербург сьпіваками придворної капелї, по більшій частині Українцями, з яких походив і моґанатичний муж царицї Єлисавети, Олекса Разумовський, брат остатнього гетьмана Малоросийського. Особливо протеґував українські пісні Потьомкін, із придворних нот якого, зложених гуслярем-сьвященником Трутовським, богато українських пісень розійшло ся в ріжні сьпіванники кінця XVIII-ого й початку XIX-ого століття.

Та все те не були наукові виданя руських народніх пісень. Перше таке виданє було Калайдовича „Древнія русскія стихотворенія“, по рукопису козака Кирила Данилова. Се був початок ряду видань славних великоруських метричних „богатирських казок“, до яких учені приклали назву билїни, взяту зо старинної української памятки: „Слово о полку Игоревѣ“ (є нові руські переклади, напр. великоруський Ґербеля та український Максимовича). Після билїн Калайдовича видано Сахарова „Сказанія русскаго народа“ (в 40-ві роки, і особливо в 60-ті роки); збірники Кіреєвского (пісні) і Рибнїкова, а в 70-ті Ґільфердінґа (Онежскія былины). Билїни росказують про події героїв старо-київського цикля, про князя Володимира з його княгинями, змальованими по більшій частині темними красками, про Олексія Поповича, Добриню Нікітіча й т. и., а особливо про богатиря Иллю Муромця, що побиває чудовища і ворогів „землї руської“, а часом то й бояр. Илля Муромець перечить ся з самим князем за правду, кажучи йому: „Ой же ты дурень, — князь кіевскій!“ Окрім того є билїни цикля новгородського (Садко богатый гость, себто купець). Недавно заговорили особливо про таких богатирів, які стоять зовсїм окремо і яких руські вчені прозвали богатирями старшими (Сьвятогор, Микула й и.). Вчені звернули увагу особливо на те, що билїн цикля Київського нема на Україні, коло Киіва. Одні, як напр. Поґодін, поясняли се тим, що буцїм то Українцї, яко зовсїм осібне плем'я, ближше Сербам, анїж Великорусам, потомкам давніх київських Русів, прийшли на Днїпро після XIV-ого ст. із прикарпатських земель. Другі, як напр. Костомаров, Котляревський, Максимович думають, що билїн нема на Україні тому, бо пізнійший, цїкавійший народови соціяльно-демократичний козацький епос випер перекази

княжо-боярського епоса. В статї „Україна в її словесности“, надрукованій у „Вѣстнику Европы“ 1870 р. і потім у I томі „Историческихъ пѣсенъ малорусскаго народа“, виданих нами й проф. Антоновичем, ми показали приміри останків давнього руського дружинно-княжого епоса в українських колядках, а в статї „До питаня про слїди великоруських билїн на Українї“, надрукованій в журналї „Древняя и Новая Россія“ 1875 р. дали скілька останків рисів билїн у инших обрядових піснях і казках. Професор Ор. Міллєр у рефератї, читанім на київськім археольоґічнім з'їздї 1874 р. та в статї „Малорусскія думы и кобзарь Остапъ Вересай“, надрукованій у „Древней и Новой Россіи“ 1875 р., звів до купи скілька рисів, спільних великоруським билїнам тай українським думам, пісням і казкам, але, на нашу гадку, змішав риси давнїйші з пізнїйшими, яких сим разом більше нїж давнїйших, — бо великоруські билїни найбільше схожі з українськими казками, прозаїчними переказами та тими піснями, які зайшли на Україну з чужих земель пізнїйше і які нїмецькі вчені називають „wandernde Geschichten“, — напр. про зустрічу брата з сестрою, про девятьох розбійників і їх сестру і т. и. Ряд таких пісень ми вказали у своїй названій вище статї в „Др. и Н. Россіи“ та в другій „Відгук лицарської поезиї в руських народнїх піснях (Пісні про Королевича“), в II т. „Записокъ юго-западнаго отдѣла Имп. Р. Геогр. Общества“. Ще давнїйше, 1867 р., в рядї статий, надрукованих у „Вѣстнику Европы“, „О происхожденіи русскихъ былинъ“ д. В. Стасов хотїв вивести всї билїни з мандрівних пісень і казок, і при тім не европейських, але азиятських, у супереч розвідкам инших учених, із яких найважнїйші: пр. Буслаєва „Русскій богатырскій эпосъ“ і пр. Ор. Міллєра „Илья Муромецъ и богатырство кіевское“ — котрі вважають билїни чисто руським епосом на давній арийській основі. Серед шуму, піднятого статями Стасова, пр. Волод. Ламанский по части піддержував Стасова, а недавно проф. Ал. Веселовский вказав слїди рукописного византийського впливу власне в тих билїнах, які вважають ся найдавнїйшими, — про так званих богатирів старших, до-володимірських.

Питанє про билїни так заняло руських учених, що вони майже зовсїм полишили без уваги инші пісні, — обрядові, духовні, родинні, станові й и., тим часом як дослїд їх, особливо пісень обрядових, власне міг би вказати на найдавнїйші спільноруські перекази в піснях, а порівняний дослїд пісень

духовних і сатиричних міг би дати опору для вказаня чужих впливів, рукописів грецьких і латинських, апокрифів, на руську народню поезию, а далї й на самі великоруські биліни. Дослід же родинних, станово-економічних і політичних пісень показав би і схожість і ріжницю між піснями тай самими характерами племени велико,-мало-й білоруського. Чимало великоруських духовних пісень і віршів уже видано дд. Варенцовим і Безсоновим (остатнього „Калѣки перехожіе“ має й білоруські тай українські варияпти), — але пісень обрядових і пісень житя особистого та суспільного остатнім часом у Великій Руси видано ще мало. Сахарова збірник уважає ся тепер непридатним до вченої працї, бо в нім народнї пісні підправлено, згідно з давнїйшими ідеями про недосконалість мужицької поезиї; а з нових таких збірників вийшли лише невеличкі збірники „Русскія (великоруські) народныя пѣсни“ Якушкіна, „Пѣсни Саратовскаго края“, зібр. Костомаровим і Мордовцевою та половина совісного збірника В. Шейна „Русскія (великоруські) народныя пѣсни“, надруковані в „Чтеніяхъ Имп. Моск. Общ. Исторіи и Древностей“. Другу половину збірника Шейна — „Великорусскія пѣсни“ — Имп. Р. Геогр. Общество в Петербурзї не схотїло друкувати через недостачу гроший. Гарно бодай те, що воно видало „Бѣлорусскія пѣсни“ того самого збирача, а московське „Общество любителей русской словесности“ надрукувало пісні Кіреєвського (ред. Безсонова), Рибнїкова „Калѣки перехожіе“, — видало I т. „Бѣлорусскихъ пѣсень“ Безсонова, де однако більше мітольоґічних і досить самовільних балакань нїж самих пісень. — Що до виданя великоруської народньої прози, то перше місце займають Афанасьєва „Русскія народныя сказки“ (по більшій частинї великоруські, але є скілька й українських і білоруських варияптів) і йогож „Р. нар. легенды“, яких, на жаль, духовна цензура недопустила другого виданя, через що ся важна для науки маленька книжочка стала страшенно дорогою рідкістю. Виданя Афанасьєва важні ще й тим, що окрім матеріялу, взятого по більшій частинї з архіва Геогр. товариства, дають уваги, де вказано подібні казки инших народів, подібно тому, як видано напр. недавно Sicilianische Märschen д-ки Ляури Ґонценбахової. Тим більший жаль, що Афанасьєв (автор і просторого твору „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“) помер перед часом: запідозрений правительством за звязки з кружками радикальної опозиції (Кельсієв, Прижов), Афанасьєв не міг дістати посади вченого, помер перед часом і в бідности, тай мусїв

перед смертю продати свою бібліотеку, — тяжке горе для вченого!

Переважно праці Афанасьєва помогли заграничним ученим: Англічанину Ральстону (The russian popular songs, The russian popular tales, — остатнє є й по французьки) та Італіянцю Де-Губернатісу (Zoological Mythology, — вийшло по англійськи, а потім по італіянськи, по французьки тай по німецьки), написати свої книги, які знайомлять европейську публіку з великоруською народньою словесністю. Праці инших учених, особливо Міллєра, помогли Французови Альф. Рамбо (Rambaud) написати статю про великоруський епос „La Russie épique“ в „Revue des deux Mondes“ 1874, яка вийшла значно доповнена і з додатком віддїлу про українські історичні пісні осібною книжкою 1874 р.

Праця коло народньої словесности на Україні не лишає ся по заду великоруської, і вона тим більше інтересна, що значна частина українського материялу видає ся тай оброблює ся приватним коштом, без підмоги правительства й товариств, людьми, що не є ані професорами ані академіками; тай то Українці (напр. Костомаров) знаходять час на виданя й оброблюваня і великоруського материялу. Ряд збірників українських народніх пісень і дум почав у 1819 р. князь Цертелев. Треба сказати, що в Росиї розуміють під словом дума не всяку епічну українську пісню, а лише таку, котра речитує ся під музику кобзи або ліри особливим метром, доволї рухомим,[1]) — то з довгими віршами, то з короткими, як до предмету. Напр.:

У сьвяту неділю не сизі орли заклекотали,
Як то бідні невольники у тяжкій неволі заплакали,
У гору руки піднімали, кайданами забрязчали,
Господа милосердого прохали та благали, і т. д.

Або:

Тогдї ж то як у сьвятий день, божественний, у вівторок,
Гетьман Хмельницький козаків до сходу сонця у поход виправляв,
І стиха словами промовляв:
„Ей козаки, ви, діти, друзї!
Прошу вас, добре дбайте,
Од сна уставайте,
Руський оченаш читайте,

[1]) Великоруська билїна говорить ся протяжно й однобразно без музики. Метр її теж однобразний.

На славну Україну прибувайте,
Жидів рандарів у пень рубайте!“ і т. д.

Найстарші українські думи з кінця XV та початку XVI ст. Вони розказують про неволю Русинів у Турків, про побіги з неволі і т. и. Уже тоді такі пісні сьпівали ся з музикою і називали ся думами, як про се говорить польський історик Сарніцкий у книзі: Annales, sive de origine et gestis Polonorum et L'ituanorum (1587. VII., 379) „Per idem tempus (1506.) duo Strussii fratres, adolescentes strenui et bellicosi, a Valachis oppressi occubuerunt, quibus etiam nunc elegiae, quas dumas Russi vocant, canuntur, voce lugubri, et gestu canentium se in utramque partem motantium id, quod canitur, exprimentes; quin et tibiis inflatis rustica turba modulis lamentabilibus, haec eadem imitando exprimit“. Тепер кобзарі називають думи псальмами. Найкрасші думи турецько-татарського цикля: „Як три брати з Азова втікали“, „Як Маруся Богуславка випустила козаків із неволі турецької“, „Як гетьман Кішка Самійло втік із неволі“, — із польського цикля: „Як Хмельницький побив Жидів у Полонному“, „Як Хмельницкий побив Ляхів після Білоцерковського миру“, — з часу Гетьманщини: „Про смерть Богдана Хмельницького“, „Про козака Ганджу Андибера, що побива дуків“, себ то первісну аристократию козацьку. Пізнійше $^1/_2$ XVIII ст. політичних дум нема. Є ще думи морального характеру „Про матір, яку сини зневажили“, „Про брата та й сестру“, — і сї думи, певно, также зложені в XVII—XVIII ст.

Думи — любий материял видавців українських пісень тому, бо їх тепер мало хто сьпіває; кобзарі є лише на лївім боці Днїпра; а на правім боці думи переслїдували ся польськими панами і щезли після кінця козацтва. Після Цертелева в кождому збірнику українських пісень друкувало ся по скілька нових варияитів дум. Найважнїйші з тих збірників: Максимовича — „Малороссійскія пѣсни“ 1827, „Украинскія народныя пѣсни“ 1834 і „Сборникъ украинскихъ пѣсень“ 1849[1]), Лукашевича — „Малорусскія и Червонорусскія думы и пѣсни“ 1836, Метлинського — „Южнорусскія народныя пѣсни“ 1854, Кулїша — „Записки о Южной Руси“ 1856 і 1857, Костомарова — „Въ Малороссіи“, сборникъ Мордовцева

[1]) Наводжу повні титули від себе, бо в оригіналї наплутано. — *М. П.*

1859, Рудченка — „Чумацкія пѣсни“ 1874, Руссова — „Кобзарь Остапъ Вересай“ в „Запискахъ югозападн. отд. Имп. Р. Географ. Общества“ I, 1874. В виданю „Историческія (полїтичні) пѣсни малорусскаго народа“, т. I і II (1874, 1875), Антоновича і Драгоманова надруковано майже всї думи з їх варіянтами і з коментарем. Із років виходу тих збірників видно, що в 30-ті й 40-ві роки праця коло українських пісень випереджала великоруську; але після 1848 р., після заслання Костомарова та Кулїша (за заснованє в Київі „панславістичного братства Кирило-Методиєвського) та Шевченка (за те-ж і за вірші проти панів та царя), ся праця припинила ся до $^1/_2$ 50-их років. У 60-ті роки, коли підняла ся так називана польскими панами „українська хлопоманїя“, чимало молодих людий заняло ся записуванєм пісень і казок на Українї. Через те після деякого затишя 1863—1867 р. від разу появило ся скілька систематичних видань української народньої словесности: Рудченка „Народныя южнорусскія сказки (I—II) 1869—1870, Лисенка „Збірник українських пісень“ (музик.) тт. I—II, 1869—1872 (I вип. появив ся сими днями в 3-тім виданю), Рудченка „Чумацкія пѣсни“, Антоновича і Драгоманова „Истор. пѣсни малор. нар.“ У 1870 р. Імп. Р. Ґеоґр. Товариство поручило д. Чубинському об'їхати ґуберніï київську, волинську та подільську з холмською Русю задля збираня етноґрафічних і статистичних відомостий. Зібраний д. Чубинським і переданий йому иншими материял товариство почало друкувати 1872 р. під заголовком: „Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Юго-западный край“. Доси вийшли тт. I (Вірування), IV (Народний дневник із піснями періодичними, — як колядки, веснянки й т. и.), V (Пісні побутові, — том у 1000 стор. з верхом), VI (Материяли народньої юріспруденції), VII (Жиди й Поляки в південно-зах. країнї; побут Українців). Инші томи, — пісні обрядові, весїльні, казки, лєґенди й т. и. друкують ся. Як бачите, се один із найбільших, коли не найобширнїйший збірник, особливо в ряді видань славянських, із яких похоже трохи на нього виданє Lud Кольберґа. На жаль, систематизация збірника д. Чубинського поквапна і дуже недокладна. В 1873 р. заведено в Київі „Югозападный отдѣлъ Имп. Русскаго Географ. Общества“ переважно задля студиованя ґуберній київського учебного округа (київська, волинська, подільська, чернигівська та полтавська). А що сї ґуберніï українські, то південно-західний віддїл став осередком етноґрафічних студий України і, в звязку

в нею, видає етнографічний материял австро-руський. Українська народня словесність займає в виданях південно-зах. віддїлу Р. Геогр. Тов. видне місце: так у I т. „Записок“ його поміщено згадані пісні кобзаря Вересая, записані д. Руссовим з поясненєм музикальним д. Лисенка, у II т. — „Пісні буковинсько-руського народу“, достачені д. Купчанком і впорядковані д. Лоначевським по системі, предложеній віддїлови дд. Антоновичем і Драгомановим: „Пісні культа (поганського, християнського і двувірного). Пісні житя особистого (радість, розривка, смуток, любов). Пісні житя родинного (весїльні й родинно-свояцькі). Пісні житя економічного і станового. Пісні політичні. Штука й наука в піснях (пісні мандрівні, моралїзаційні, сатира, жарт і т. и.). У III т. друкують ся прозаїчні українські перекази й оповіданя, зведені докупи (по анальогічній системі) Драгомановим.

Уже з попереднього видно, що декотрі видавцї української народньої словесности не обмежають ся виданєм сирого материялу, але додають до нього й науковий коментар. Окрім того ми згадаємо про статї й книжки, які спеціяльно розбирають українську народню словесність і побут народній, поза кілько він відбив ся в сій словесности. Такі працї вашого земляка Венелїна „О началѣ народной поэзіи, въ особенности южнорусской“, Бодянського „О народныхъ пѣсняхъ славянскихъ“, Костомарова „Объ историческомъ значеніи русской народной словесности“, — його ж надруковані в „Бесѣдѣ“ 1872 „Объ историческомъ значеніи южнорусской народной словесности“, та в „Вѣстнику Европы“ 1874 р. декабрь „Новые матерьялы малорусской народной словесности“ (розбір Историческихъ пѣсень малорусск. народа), Боровиковського „Женская доля въ малорусскихъ народныхъ пѣсняхъ (у Чтеніяхъ въ Моск. Общ. Исторіи и Древностей 1867 р.), Рудченка „Чумакъ въ малор. нар. пѣсняхъ“, у „Вѣсти. Европы“ 1871 р., передруковано з доповненями в „Чумацкихъ пѣсняхъ“, і и.

Виданя й працї українських учених познайомили з українською народньою словесністю і публїку поза межами України, і скрізь українські пісні заслужили як найпохвальнїйший осуд і задля своїх естетичних красот, і задля гуманно-вільнолюбного духа, яким вони перейняті, тай задля реалїзму, з яким вони передають події давно минулі, і взагалї прояви житя особистого й суспільного. Доволї згадати голоси Великоруса Бєлїнского, засновника естетично-суспільної критики в Росиї, західних Славян: Ганки, Лукшича, Йордана, Нїмця Боденштедта („Die poetische Ukraine“,

1845, Stuttgart), Американки Тальві, — а недавно французького професора Рамбо „L' Ukraine et ses chansons historiques" в „Revue des deux Mondes" 1875 р., та в „La Russie épique", Англічанина Ральстона (в „Athenaeum" 1874, 29 Aug. „Little-russian poetry: Чумацкі пісні Рудченка й Кобзар Остап Вересай Руссова і в „Saturday Review" 1875, 5 Juni „Little-russian historical poems" — Історичні пісні укр. народу Антоновича і Драгоманова) й и. Новійші західно-европейські критики звернули увагу особливо на демократичний дух українських народних пісень.

Аби скінчити наш бібліографічний нарис, нам лишає ся ще сказати про видання народньої словесности Русинів в Австрії, — які належать до української галузи руського племени. Тут роботу почав Поляк Вацлав з Олеська виданєм „Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego", 1833. Після того скілька народніх пісень було надруковано в „Русалці Дністровій" Шашкевича 1837 р., далї в 1839-40 рр. Поляк Жеґота Паулї видав 2 томи „Pieśni ludu ruskiego w Galicyi", — та після того Поляки очивидячки налякали ся руських відродин у Галичині, і перестали займати ся руською народньою словесністю. За те на неї звернули увагу самі галицькі Русини: Илькевич, Галька, Щасний Саламон і и. та й надрукували пісні, казки, пословиці й т. и. твори словесности свого народу. Всї отсї видання перейшов великий, зложений працею богатьох осіб збірник д. Я. Головацького, який друкував ся від 1863 до 1872 р. в „Чтеніяхъ Моск. Общ. Исторіи и Древностей" під назвою: „Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси". На жаль, се виданє досить несистематичне і, головно, воно доси не продає ся окремими книжками, — тай найменьше звісне власне в Галицькій і Угорській Руси. Дуже сумно, що в справі досліду народньої словесности Угорська Русь стоїть позаду всїх і окрім невеличкої скількости пісень у граматиці Лучкая, в статях Срезневського, Дешка й и., та невеличкого відносно віддїлу в збірнику Головацького, ми не знаємо відси нїчого.

А тим часом дослїд народньої словесности важний не лише задля наук, але й задля суспільних наслїдків. Раз, що увага до народньої словесности се лиш один знак уваги до народу взагалї. Тому то XIX-те столїте й визначає ся особливо богатою літературою про народню словесність, бо в XIX ст. пробудила ся сьвідомість у просьвічених людий, що цивілїзация, не оперта на загальнонароднє добро — будинок на піску. Ось чому

в XIX ст. почали збирати народні пісні, — учені фільольоґи тай поети перестали дивити ся з погордою на простонародню мову. як на жарґон, а (стали дивити ся на неї) як на жерело та взірець для літературної мови (у Франції Літре́, в Німеччині Ірім, в Анґлії М. Міллєр, у Росиї Пушкин, Буслаєв і и.[1]) Читач завважав мабуть, що час пробудженя особливої уваги до народньої словесности в Росиї сходить ся з часом приготовленя і здійсненя еманципації селян. Тодї ж появив ся цілий ряд повістий, драм і віршів, котрі описували народнє житє такою мовою, якою говорить сам нарід, — у Великоросиї після Турґенєва („Записки Охотника", „Постоялый Дворъ"), і Григоро-

---

[1]) Ось що каже напр. московський професор Буслаєв: „Через розвій нашої письменности, у нас вийшли, можна сказати, дві мови: чисто-руська (народня), хоть і груба й необроблена прищеплюванєм нових, осьвітних основ, але мова сьвіжа в своїм орґанізмі й невичерпано богата тай ріжнородна в розгалуженю по областним нарічям; і друга мова, літературна й образована, просьвічена поступаючою на перед думкою, що видосконалюєть ся без перестанку в міру усьпіхів висших моральних інтересів, але за те на завсїгди втратила первісну чистоту свого складу, а скомпліковала чужою домішкою. Ось чому задля порозуміня основних прикмет руської мови треба звернути ся до студий областних нарічий, на які вона розгалужувала ся, так само як і давня література, служачи виразом місцевих інтересів ріжних областий і місць, натурально розвивала ся та зміняла ся ґеоґрафічно по ріжним місцевостям. У нас давно складали ся й набирали літературної форми перекази київські, новгородські, муромські, ростовські, володимирські, смоленські, відповідно областному розгалуженю мови. Література нова, остатньої сотки років, усе більше й більше відриваючи ся від рідного ґрунту, засвоювала собі й мову відірвану від руського побуту, мову штучну, вироблену письменниками. В противенстві до тісних меж мови літературної, народня мова до безконечности ріжнородна в своїх місцевих відмінах. Вона має всї крикмети первісного, сьвіжого дару слова: вільна в продукції й витворюваню слів, незвичайно чутка в складуваню звуків задля вираженя безпосередних вражінь, проста й ясна в синтактичному складі, що чинить так званий руський склад, і нарешті міцна й неподатлива на чужий вплив, так що всяка думка, яка зайшла в неї з боку і незгідна з її звичайними уявами, входить у її живий і сьвіжий орґанізм лише в такім разї, коли зовсім піддасть ся їй, переробивши ся і приспособивши ся до її поглядів. Таким чином студиї областних нарічий ведуть до пізнаня основних принципів нашої национальности, позакілько вони містять ся в первіснім орґанізмі мови. (Областныя видоизмѣненія русской народности. По поводу опыта областнаго великорусскаго словаря, изданнаго вторымъ отдѣленіемъ импер. академіи. „Историч. очерки народ. русской словесности и искусства", т. I, 156).

вича („Антонъ Горемыка“, „Собаки“ і „Переселенцы“), Островский („Комедіи и драмы изъ народнаго быта“), Некрасов (поеми: „Коробейники“, „Морозъ — Красный Носъ“ і и.), Решетнїков („Подлиповцы“ й инші романи з побуту селян і бурлаків) і т. и., — на Українї Шевченко, Марко-Вовчок, Стороженко, Нечуй-Левицький і и. Рівночасно в Великоросиї педагоги стали складати не лише для народу, але й на висші кляси, книжки для початкового навчаня мові та для наглядного навчаня — в більшій половинї з простонародних казок, пословиць, пісень, предметів народнього побуту і т. д. Таке напр. виданє К. Ушинского „Родное Слово“ III частини і IV для учителїв, де між иншим каже ся ось що: „Учитель має говорити з дїтьми тою мовою, до якої вони привикли в своїх сїмях, лише, розуміє ся, без тої грубости, якої инодї вживають родичі. Коли дїти, що ходять у школу, говорять якимось иншим нарічєм, то учитель має говорити з ними тим нарічєм, доводячи дїтий мало-помалу до розуміня загальноруської літературної мови“. Лїпші російські педагоги, як Весселъ („Мѣстный элементъ въ обученіи“, в журналї „Учитель“ 1862 р.), Водовозов („Критика на книги для чтенія въ народныхъ школахъ виленскаго очебн. округа“, в „Журналѣ министр. нар. просвѣщенія 1863 р.), д. Ушинский („Родное Слово“, кн. для учителїв) і „Педагогическая поѣздка по Швейцаріи“ (в Журн. министерства народнаго просвѣщенія, 1863, нр. 2), московський професор Юркевич („Курсъ Педагогіи“, Москва, 1866) виложили теорію погодженя місцевого, народнього елємету в вихованю з загальним, державним. І тут російські педагоги сходили ся з лїпшими західноєвропейськими, як напр. Richter Der erste Unterricht in der Muttersprache. 1873, преміовано Товариством Дістервега, Bréal „L'École“ 1873 і и.). Таким чином і в Росиї увага до народньої словесности, се знак і частина того загального змаганя до зільняня станів, яке характеризує новійший період історії просьвічених суспільностий. Коли де треба ждати особливої уваги до народу та його словесности, з усїми наслїдками такої уваги, то певно в таких країнах, як Угорська Русь, де народність руська зберегла ся чисто лише в так називаному простому народї і де национальні руські відродини не можливі без розвою духа самопошани в так називаній простій клясї до сьвідомости, що власне вона й є висша кляса, якої працею держить ся все, аж до повного посьвяченя патріотів справі просьвіти та добробутку народнїх мас у дусї передових ідей нашого часу. Ось чому кождий приятїль руського

народу й народности з особливою приємністю прийме такі поклики до студий народньої словесности в Угорській Руси, як допись Изъ села в 11 нрі „Карпата“. Нам лишає ся додати, що як би чому небудь Угорщині не можна було надрукувати сподіваних збірників памяток народньої прози й поезиї Угорської Руси, то, розуміє ся, що вчені заклади в Росиї, напр. Південно-західний віддїл Импер. Р. Геоґраф. Товариства в Київі, прийме їх на сторони своїх записок, як прийняв буковинські пісні. З свого боку ми особисто позволяємо собі звернути ся з просьбою до угорсько-руських осьвічених людий достачити нам свій материял задля видань, у яких ми беремо участь, — а то задля „Історичних пісень“ і „Переказів та й оповідань малоруського народу“. Країна, що переживала тілько історичних перемін як Угорська Русь, нарід, що стикав ся з тількома иншими народами, як Угорські Русини, не може не мати тут незвичайно богато інтересного. До пори просимо адресувати нам: H. Michael Dragomanoff, Wien. poste-restante.

(„Карпатъ“, ужгородський тижневник, чч. 18, 19 і 21, із 15 і 22 мая та 5 червня н. ст. 1876. Повний підпис. Писано по росийськи; друкарських помилок безліч. — М. П.).

Політико-соціяльні думки в нових піснях українського (малоруського) народу.

Ми вибіраємо таку, а не иншу річ для нашої праці в „Славянському Альманаху“ під впливом тих слів, які написала його редакция про ціль своєї збірки. „Славянський Альманах“, — каже редакция, — повинен по перше познакомлювати публіку з ріжними славянськими язиками й нарічями, а по друге подавати читателям такі статті, котрі вказують на індівідуальні прикмети поодиноких племін..... Для того найвідповіднійші для „Славянського Альманаха“ такі статті, котрі малюють житє-бутє поодиноких племін і представляють їх образ мислей і ступень образованя.....“

Наш народ, як звісно, характеризуєть ся богатством і реальностию своїх пісень, — котрі вже, конечно, як і всякі пісні народні, можуть служити взірцем народної мови ліпше, ніж що небудь инше. От через се ми поклали дати в нашій статті більше місця самим пісням народу нашого, і думаємо, що тим найліпше сповнимо першу з тих завдач, котрі поставила своїм товаришам редакция. — Не так певні ми за другу завдачу, — а іменно показати „індивідуальність“ нашого племени. Ми мусимо перш усього пояснити нашу про се думку.

Про племінну індивідуальність, як і про „образ мислей народа“ говорить ся доволі часто й ученими, й політиками национальних і демократичних партий. Тільки ж ся справа все таки неясна навіть у своїй сути, — як через те, що кождий шука в народі того, чого йому субєктивно хочеть ся, — так і через те, що важко сказати точно, що таке справді „народ“, —

і навіть коли сим словом звати тільки найбіднійші і найменше вчені кляси племени, — то все таки не треба забувати, що й вони не так то вже однообразні думками й характером, як се звичайно думають. Навіть найменше зачеплені ходою історії кляси народні таки носять на собі знаки ріжних історичних культурних періодів і ділять ся на ріжні культурні шари, хоть і не так ясні, як тепер ми бачимо в висших клясах, де в купі живуть люди з думками XIX, XVIII, XVII і навіть ранійших століть, — так що сказати про яку будь прикмету, що вона дійсно народня, (як напр. се говорять про релігію) часто буває дуже рискованим. Ще труднійше стане, коли ми приступимо до прикмет национальних, а між ними індивідуальних, — бо тут перш усього ми б мусїли точно й з усіх боків порівняти усї племена проміж собою і тільки способом великого виключеня й складання могли б дійти до того, щоб сказати напевно, що ось, мовляв, така й така прикмета, чи думка, — або лїпше склад думки, — национальна, а до того ще й індивідуальна для такого то племени.

Те, що ми знаходимо в житю й думках якого будь племени, можна порівняти зо складом земної кори, або почасно якої гори, котра зложена: перш усього з всесьвітних, скрізь однакових основ, — а потім зложена так, а не инакше, в ріжні ґеольоґічні періоди, а до того зміняєть ся постійно (систематично), — бо ґеольоґічна історія не скінчила ся і не скінчить ся ніколи. Треба дуже сложної працї над тією горою, щоб нарештї сказити, в чім же індивідуальність її складу, — та й то відповідь наша буде мати вагу тільки для одного якого періоду, — а ледви чи для всїх. Над национальними прикметами така праця ледви тільки починаєть ся, — і найдорожше з усього того, що писано про них, — се, звісно, материял, а не ті по більшій части субєктивні й партийні думки, які знаходимо в розмовах про национальні індивідуальности.

Тільки з такою передмовою ми позволяємо собі завше приступати до мови про думки нашого народу і прикмети його індивідуальности, котрі, звісно, повинні бути й чують ся в усьому, що він робить і дума. Але й сього мало: — ми боїмось усе таки говорити про які будь основні прикмети, котрі б проходили через усю історію нашого народа і котрі б справдї були материялом його психольоґії. Ми зупинимось тільки на одному, — останньому періоді історії нашого племени, та з пісень того періода виберемо тільки ті, про котрі можна сказати, що вони

справдї подають думки коли не всього нашого народа, то більшої його частини, вже через те одно, що вони говорять про справи, котрі торкають ся тієї більшої частини, — та ще до того говорять майже однаковими словами від Мукачевської країни в Угорщинї до Слобідської Україны на Сеймі й на Дону. Сей новійший період історії нашого племени обнїма коло сотнї років з другої половини XVIII ст., коли племя наше в своїй найбільшій масї почало переходити з під уряду аристократий: угорської на захід від Карпат, — польської від Карпат до Днїпра, — й козацької від Днїпра до Дону, — під уряд бюрократий: австрийської й росийської, — під котрими воно прожило увесь XIX в. і власне живе ще й доси, навіть в Австриї, де справдїшнє навіть конституцийне життя для маси Русинів ще, можна сказати, майже зовсїм не почалось.

Які-ж полїтико-социяльні думки бачимо ми в сей період у піснях тих кругів нашого племени, для котрих пісня єсть те, що для нас книга й ґазета?

Коли починаєть ся розмова про полїтичні думки якого будь племени, то перш усього треба сказати об тім, чи те племя чує свою єдність, а особливо полїтичну єдність, або коли воно сієї полїтичної єдности не має, то чи племя дума про потребу її.

Отже коли обернемось до пісень нашого народу, то бачимо велику єдноту найбільшої части пісень з житя особистого й родинного: колядок, любовних, весїльних, господарських і т. д., — котрі на $^3/_4$ однакові скрізь, навіть коли візьмемо пісні придонські або чернигівські й порівняємо їх з піснями нашої країни в Угорщинї, котра нїколи не була в одному полїтичному тїлї з нашими.

Так на примір можна показати, що з 45 пісень, записаних Талапковичем в Угорській Руси[1]), - з першого разу, навіть не шукаючи по инших збірках, бачиш 28 варіянтів тих самих пісень, котрі сьпівають ся на Україні поднїпрянській. Менше однакові пісні з житя полїтичного, — й між ними найбільше однакові пісні найстаріїшого періоду, — того, в котрому видно забутки порядку героїчного, — княжеського й боярського IX—XIV ст. Такі напр. колядки, в котрих малюєть ся збір громад вояків на службу в Царьгород, — передїл здобичі, облога города молодим паном, — відхід пана до Судомира (або

[1]) Головацький, Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси. II. 535—559.

иншого города) суди судити і т. д. Ми напечатали таких колядок чимало в I томі „Историческія пѣсни малорусскаго народа“, — (Київ, 1874). Між ними найбільше записаних у Галичині й на правобічній Україні, — але після того нам доставлено чимало як раз таких же пісень з Харківщини, Катеринославщини й Донщини. Такі дуже старі пісні складались однаково на всій нашій Україні через те, що героїчний князівсько-боярський порядок був на ній скрізь однаковий, — а задержались вони скрізь при нових порядках через те, що стали сьвятковими, — а сьвята справляють у нас скрізь однаково. Політичні пісні новійших періодів уже не такі однакові по ріжним нашим країнам: так напр. козацькі кобзарські думи XVI—XVIII ст. майже виключно здибаєш по лівім боці Дніпра, гайдамацькі пісні XVIII ст. найбільш на правобічнім побережі Дніпровому, опришківські пісні не виходять дальше Покарпатщини. Тільки ж і єсть кілька пісень, не тільки таких, котрі малюють стан річий однаковий для всіх наших країн, — як напр. багато пісень, що малюють татарський і турецький полон, або загальні картини боротьби з тим полоном (сторожа козацька на степу, смерть вояка в полі, розмова його з конем і т. д.) — але й такі, котрі розказують про справдішні, або типічні особи, симпатичні або антипатичні народови, — однаковісінькі від Карпат до Дону. Такі напр. пісні про Байду (XVI ст.), котрий забива царя турецького, — про Морозенка, котрий поліг у війні з Турком (XVII ст.), — про Нечая, полковника з часів Хмельниччини (XVII ст.), котрий мав у собі найменше козацького аристократизму, а найбільше стояв за волю усього народу і про котрого народ памята далеко більше, ніж про „козацького батька“ гетьмана Хмельницького, — про пана Каньовського, котрий замучив бондарівну, — (картинка шляхотської Польщі XVIII ст.), — про Саву Чалого, котрий від козаків пішов служити панській Польщі й котрого за те вбили січові козаки, — про Швачку, одного з тих гайдамак, котрі мстились за насильства панів Каньовських.

Такі політичні пісні, так само як і пісні особистого, родинного й господарського житя, знайдете однаково в збірках Головацького з під Карпат, Костомарова з Волині, Чубинського — з правого берега Дніпра, Метлинського — з лівого, Манджури (рукописна) — з Харьківщини і т. д. — то б то в таких наших країнах, котрі з давна, або й ніколи не були під однією політичною державою. Се факт

дуже характеристичний. Коли ж глянемо на пісні инших народів, навіть славянських, з котрими наші люди входили в одні політичні держави, — то побачимо другий факт не менше характеристичний: рівняючи пісні українського народу з піснями напр. Поляків і Москалів, під державою котрих був, або єсть і доси наш народ, ми знаходимо дуже мало однакових пісень, навіть з житя особи, родини і господарства, і майже ні одної пісні політичної, окрім кількох салдатських, страшенно покалічених. На тисячі основних пісень наших, котрі напечатані в ріжних збірниках, нема й 50, котрих варіянти можна було б показати в збірках польських (напр. Lud Oskara Kolberga), або московських (Сахарова, Киреєвського, Якушкина, Шейна і т. д.). Та й з тих, які єсть однакові, половина належить до так званих бродячих (wandernde Geschichten), які єсть не тілько у Славян, а й у Нїмців, Романців і ин. Европейців і Азиятців — напр. шлюб з сестрою, вбийство брата і т. п.[1])

Інтересно, що наші варіянти таких бродячих пісень найбільше подібні до варіянтів словацьких, т. є. народу, котрий нїколи не мав нїякої політичної сили над нашим народом. Сей теж характеристичний факт як раз відповіда тому, що можна бачити на західній границї нашого племени, де воно ассимілюєть ся лекше з Словаками, нїж з Поляками.[2])

Тільки ж усе таки число пісень, спільних Словакам і нашим, не дуже велике і багато з них не виходить за границю прикарпатської Лемківщини. Зовсїм в виключному станї бачимо ми в піснях відносини нашого племени до наших північних сусїд Білорусів. У збірках пісень білоруських Кіркора (Этнографич. Сборникъ Русск. Географ. Общества, III), Носовича і Шейна (Записки Р. Геогр. Общ. по отдѣл. Этнографіи, V), Безсонова і ин. більша половина, — найменьше 60 — 70% нїщо як варіянти наших пісень, — а з сих, до 20%, — (пісні весільні, волочобні, — то б то такі, котрі сьпівають на великдень, так як у нас колядки на різдво, — і инші обрядові й періодичні пісні) мусять бути старі, з віку спільні нам і Білорусам,

[1]) Спис тих пісень у нашого народу з їх варіянтами славянськими й иншими ми дали в II т. „Записокъ Югозападнаго Отдѣла Русскаго Географическаго Общества“ і в статтї „Къ вопросу о слѣдахъ великорусскаго богатырскаго эпоса въ Малороссіи“, (Древняя и Новая Россія, 1875, N. 9).

[2]) Порівн. Головацький, Нар. пѣсни Гал. и Угорск. Руси, I, 743.

а решта, до 80%, пісні любовні, весільні[1]) й т. и. явно взяті Білорусами у нас. Чому не нами в Білорусів? — спита хто. — Тому, що в тих білоруських піснях ми здибуємо ознаки природи (рослини, птахи і др.) з нашої країни, а також наших чумаків і козаків. Треба пригадати, що в литовський період, коли наше племя було найтіснійше звязане з Білорусами, центр державний був більше в Білій Руси, ніж у нашій, — а пісень взяли Білоруси в нас безмірно більше, ніж ми в них.

Таким способом ґеоґрафічний перегляд пісень по нашій країні й по сусідніх з нею показує нам дуже цікавий факт, що подібність пісень тих найменше залежить від політично-державних границь і обставин нашого племени, — і що почастно пісні нашого племени складають ся в осібне дуже подібне в осередку своїому цїле. І се єсть одна з найяснійших прикмет самостайної й одностайної национальности. Тільки ж приглядаючись до зміcту тих пісень, до думок, котрі в них висловлені, не можна не вбачити, що осібність і цілість нашої национальности має в собі найменьше політично-державного елемeнту, — вона більше єсть фактом побиту приватного, ніж державного, і навіть нема в тих піснях думки про потребу державно-політичної єдности й цїлости. Навіть у політичних піснях наших видно скорше — нехотїня, щоб була над нами чужа неволя, ніж щоб ми були в купі, в своїй державі. Думки тих спільних усім нашим країнам політичних пісень, котрі ми назвали висше, можна так передати: „Не хочемо, щоб нас полоняв Турок та Татарин, щоб нас били польські пани, московські ґенерали і т. и.“, а якої за тим держави хоче наш народ, того з пісень, — та й з иншого дечого не видно. Як із сього, так з усього зміcту наших народніх пісень видно, що народ наш у своїому противенстві против чужих держав, котрі орудують їм уже кілька столїть, мав більше соціяльно-економічні, ніж национальні й політично-державні думки, антипатиї й симпатиї. Так і мусїло бути, бо історія не дала нашому племени з'орґанїзувати ся в одну державу, котра б з'орґанїзувала його национальні симпатиї й антипатиї.

Як звісно, найблизше до национально-державної єдности був наш народ в часи козацького повстаня за Богдана Хмельницького в $^1/_2$ XVII ст., коли велика країна по обидва боки

[1]) В оріґ. через помилку „бесїдні“. — М. П.

Дніпра від Батурина до Винниці була зорганізована в козацьку республіку, а повстанські козацько-селянські загони сягали аж по Надвірну в Галичині.[1]) Тільки ж і тоді масу нашого народу інтересували більше соціяльно-економічні справи, ніж національно-державні. Навіть у козацьких думах того часу, котрі сьпівають тільки спеціялісти кобзарі, далеко більше говорить ся про те напр., як „Жиди-орендарі на нашій Україні річки й шляхи заарендували", ніж про віру, а особливо про національність і державу. А в піснях простих, котрі сьпівають прості люди й котрі сьпівають ся по всій нашій Україні, — майже зовсім не згадуєть ся козацький політик Хмельницький, а вихвалюєть ся Нечай, герой чисто хлопських інтересів і антипатий. Розділ козацької республіки між Московською, Польською й Турецькою державами після 1667 р. й віддїл козацької аристократиї в тій части тиєї республіки, котра ще зоставалась сотню років під царською протекциєю на лівім боці Дніпра, мусили ще більше ослабити национально-державний елемент у політичних думках нашого народу і вбільшити елемент соціяльно-економічний. З таким наклоном вступив наш народ в новий період своєї історії з другої половини XVIII ст.

Перед тим, як наш народ поступив під ті уряди, під якими він живе й тепер, — найбільша частина його була під Польщою, й під Москвою, — при чому більша половина сієї останньої частини вкладалась тоді в дві тільки формально злучені, а на ділї осібні республіки: а) Гетьманщину Малороссийську (тепер губернії Черниговська й Полтавська) й б) Вольности Війська Запорожського (тепер губ. Катеринославська й Херсонська до Буга).[2]) Обидві республіки були скасовані Катериною II, перша в 1765, а друга в 1775 р., — і характеристично, що про скасування першої (в котрій национально-державне життя було більше ніж у степах Запорожських) не зосталось ні однісїнької пісні в народі, тоді як про зруйнування Сїчи сьпівають ся пісні навіть і там, куди не досягала козаччина: навіть під Карпатами здибуємо хоч не цілі пісні, то хоч куплєти з жалісних пісень про те, як Сїч руйнували.

---

[1]) Літопись Самовидця.

[2]) Третя частина: Слобідська Україна (Харківщина й части Курської й Воронежської губ.), де жили наші еміґранти в козацьких полках під прямим урядом царським, не грала великої ролї.

Перше стане нам цілком ясне, коли пригадаємо, що масса народу, — поспільство, — й навіть чернь козацька вже скоро після Богдана Хмельницького відвернулась від старшини козацької й побила її на Чорній Раді 1663 р. Ся суперечка черні й старшини зоставила по собі слід і в думах і в піснях. Одна з найхарактерніших дум українських, — се про те, як запорожський гетьман Андибер (імя видумане) побив у шинку „дуків-сріблянників", старшину, полковників, ясно показує й мотиви сеї суперечки:

„Ей дуки, ви дуки!
За вами всї луги й луки, —
Нігде нашому брату, козаку-нетязї, стати
Й коня попасти".[1])

А проста пісня про те, як „голота" побила дуків:

Один веде за чуприну,
Другий дука бє" — і т. д.

єсть одна з самих найрозширених пісень на Україні; і вона певно зложена в ті часи 1657—1663 р. Тодї „поспільство", „чернь" козацька — запорожцї, виступаючи проти старшини на Гетьманщинї, покладали надію на московський уряд, котрий сам сперечавсь тодї з республїканським духом старшини й її симпатиями до союза з Польщею. Тільки ж коли царський уряд зломав за помічю черні й Запорожя полїтичну силу старшини, він сам став віддавати їй під руку чернь і саме Запорожя, та піддержувати початки панщини на Україні, — і на далї уся справа про те, хто буде держати уряд в Гетьманщинї, — чи своя старшина, чи на пів чужа бюрократія, — стратила усякий інтерес для народу. Кінець гетьманської республїки й початок нового, чисто росийського порядку народ наш відмітив тільки піснею, котра починаєть ся:

Ой лихо, не Гетьманщина!
Надокучила вража панщина!

Запорожська республїка зоставила по собі инший спомин. Ми не будемо розводитись тепер про те, що таке була Сїча

[1]) Кулїш, Записки о Южной Руси, I, 209. Метлинський, Нар. Южнор. пѣсни, 383.

запорожська в загалї, — а приведем тільки слова самої Катерини II. з маніфесту, в котрім вона виявила резони, по котрим вона мусить зруйнувати Сїчу: „Они (запорожцї) принимали къ себѣ, не смотря на частыя имъ отъ правительствъ нашихъ запрещенія, не однихъ уже прямо въ козаки вступающихъ бѣглецовъ, но и людей женатыхъ и семянистыхъ, черезъ разныя обольщенія уговорили къ побѣгу изъ Малороссіи для того только, чтобъ себѣ подчинить и завесть у себя собственное хлѣбопашество, въ чемъ довольно уже и преуспѣли; ибо поселянъ, въ земледѣліи упражняющихся, находится нынѣ въ мѣстахъ бывшаго Запорожскаго владѣнія до пятидесяти тысячъ душъ“.[1]) Инакше сказати: Вольности Війська Запорожського були місцем, куди втїкав народ від крепацтва, котре заводилось уже на Гетьманщинї руками козацької старшини й царського уряду, — і конечний завід крепацтва в Гетьманщинї в 1783—1786 рр. був би, звісно, неможливий, як би на землях запорожських зоставалась воля селянська під захистом Сїчи. Коли після того заводу селяни з Украіни тїкали навіть у землю Донських козаків і закладались під тамошнїх панів, під котрими все таки було спершу легче, ніж по других частинах царства, — то щоб же було з крепаками на Украіні, як би ще істнували вільні степи запорожські?![2]) Ось через що наш народ скрізь жалкував, що, — як кажуть пісні, — „Сїч зруйнували, а степ широкий занапастили“ — подарували ґенералам.

Пісень тих, оснівних, звісно тепер тільки пять-шість, а варіянтів єсть сила, — майже в кожному селї свої. В нашій збірцї єсть їх більш семидесятн. Тепер сї варіянти складають люди, котрі не були нїколи козаками, й не можуть памятати усієї, мовляв, дипльоматичної історії руйнования Сїчи. Через те окремні епізоди того дїла: довгі попередні переговори з урядом петербурським про гряниці сїчових земель,[3]) самий факт облоги Сїчи ґенералом Текелїєм, утеки частини козаків у Турцію, вивезенне отамана Кальниша в Московщину, надії козаків на Потьомкина, пізнїйший новий вербунок козаків для війни

---

[1]) Ригельманъ, Лѣтописное повѣствованіе о Малой Россіи, IV, 33.

[2]) В 1763 р. селян „малоросіянъ“ було в землї Донських козаків тільки 20.000 душ, в 1782 тільки 26.579, — а в 1795 вже 58.492 душі. (Труды Донскаго Войсковаго Статист. Комитета. I, 78—79).

[3]) Запорожцї хотїли старих гряниць до першої руїни за Петра I, в 1709 р., — а уряд віддав велику частину сїчових земель під сербські колонії.

з Турком, виселки частини бігунів із Турції знову на Україну, — сі всі епізоди часом переплутано в теперішніх варіянтах: — часом переплутано царя турецького з царицею руською, або з царем руським, замісць „Грицька“ - Потьомкина підставлено „Харько, великий гетьман“, сам він змішуєть ся з кошовим Кальнишем і т. д. Тількиж по всьому видно, що всі епізоди діла дуже врізались у серце народу, — що про їх говорить ся й доси з великою енергією, а до того, що найінтереснїйше для нас, — в усїх варіянтах ясно видні мотиви тієї справи й причини, від чого народ багато говорить про неї. Мотиви ті цїлком соціяльно-економічні.

Ось один із варіянтів, котрі найлїпше розказують самий факт руйнования Сїчи:

Ой з за хмари, з за Лиману
Вітер повіває:
Кругом Сїчі Запорожця
Москаль облягає.
Ой облягли Москалики,
Лагерями стали,
Вони своїх генералів
Три місяці ждали.
Ой кинулись Москалики
Запас одбірати,
А московська вся старшина
Церкву грабувати;
Та беруть срібло, та беруть злото
І войськові сьвічі.
Ой заплакав пан кошовий
З писарями в Сїчі.

— Не плач, батьку, не плач, Харьку (sic!)
Просять тебе люде, —
Як підемо на столицю,
По прежньому буде.
Ой підемо ми на столицю
Прохати царицю:
„Оддай землї запорожські
По прежню гряницю“.
А царица, вража мати,
Напуст напустила:
Вона в Сїчі Запорожця
Та й занапастила.
Ой боже ж наш, боже,
Поможи нам з неба!

Колись буде Запорожця
І цариці треба.

(Зап. в м. Корсуні Київськ. губ. К. Шевченком).

Багато варіянтів розказують, як Запорожці відійшли до Турка, і як він їм дав „землю від Дністра до Богу, гряницею — по бендерську дорогу“, дав землю ще й чотирі лимани: „ловіть, хлопці, щуку-рибу, да справляйте жупани“.

„Ой дав нам Турок землї
До старости прожити, —
Тільки ж нам досада,
Що на брата треба бити“.

Ой писала сударина
До Запорожців листи:
„Верніть ся, хлопці,
Да назад риби їсти!“ —

В деяких варіянтах козаки тікаючи до Турка кажуть: „Що не хочемо ми панам генералам груби (печі) топити“, — а коли цариця, чи цар московський, кличе їх вернутись, — то відповідають, що не хотять рекрутчини:

Ой брешеш, брешеш, превражий Москалю,
Се ж ти хочеш обманити, —
Як підемо в твою землю —
Будеш лоби голити.

(Зап. в с. Калитї, Остерського пов., Черниг. губ., Д. Морозом).

В инших відповідь напр. така:

„Ой було ж нас, сударина,
Було не дурити,
Було степів і роскошів
Запорожських не ділити“.

(Зап. в с. Маковщинї, Київськ. пов., Хв. Рильський).

Доволї цікаві дві пісні записані д. Манджурою в слободі Багатій, Новомосковського повіту, Катериносл. губ., — значить, по сусідству з Січою. Одна починаєть ся:

Та ще не світ, та ще не світ,
Та ще не світає, —

Да хитрий Москаль запорожську землю
А кругом обліга.
Ой обліги запорожську землю,
Та став степ межувати, —
Ой став городи, панські слободи
По річках сажати.
Ой обсадили панські слободи,
Та не будуть владіти:
Ой очисте кроль сю Україну
А по саму лінію!...

А другий варіянт:

Ой з під города, з під Єлїсавета
Сизі орли вилїтали,
Ой там собірались, ой там собірались
Все пани сенатори.
Пани сенатори, пребольші генерали
Вони думали-гадали:
„Ой як би нам, панам сенаторам,
Запорожську землю взяти,
Ой як би нам, ой як би нам
Всї волості одібрати“...
Ой як одібрали всї волості запорожські,
Зачали на плани дїлити...

Така картина як раз вірно передає, як панство Катеринине поділило собі запорожські землї й оселило їх крепаками, — як напр. предок звісного літератора кн. Вяземского отримав 100.000 десятин землї з обома Січами, як сам звісний поет российський Державін отримав від катеринославського губернатора Сінельнїкова 12.000 моргів землї й 130 душ Запорожців і т. д.[1])

Так історично вірно й ясно говорять наші пісні про соціяльний бік руйнования Січи.

Що думки про політичний бік сього діла не так ясні в народа, видно найбільше з того, що тодї, як в кількох варіянтах Катерина зветься „цариця ворог лютий“ або й „суча дочка“, в богато инших вона все таки зветься „цариця мати“.

---

[1]) Дивись Скальковського: Истор. Новой Сѣчи, Семевськаго, Раздача населенныхъ имѣній при Екатеринѣ II, Отеч. Зап. 1877, VII; Карновича, Замѣчательныя богатства въ Россіи; Васильчиковъ, Землевладѣніе и земледѣліе, I.

Між иншим темноту політичних думок видно й з виписаних висше слів пісні з слободи Багатої: „Ой очисте кроль сюю Україну та по саму лінію“ (т. зв. українську лінію, — гряницю Мовсковщини по миру з Турками 1711 р., що йшла по теперішній гряниці Полтавської і Харьківської губернії). Ми мусимо перш усього признатись, що сї слова не зовсім ясні для нас. Тількиж здаєть ся, що в них „кроль“ мусить бути „король польський“, і що тут мусить бути слїд надії частини Запорожців на якусь політичну комбінацію в часи війни з Турцією, по якій би степ міг відійти від Москаля під Польщу. Така надія як раз би підійшла під ту страту надії в свої сили, яка опанувала наш народ після кінця повстання 1648—1649 р. Тодї козаки з Богданом Хмельницьким обманили мрії поспільства в 1648 р. на те, що після повстання проти Польщі усї будуть вільні від панів, а гетьман козацький Богдан Хмельницький, роблючи в 1649 р. мир з королем польським, пристав на умову, щоб тільки 40.000 козаків були зовсім вільними від панства й уряду польського. — Після того нїколи вже не було на нашій Україні такого широкого народнього повстання, як 1648 р., а коли нове, вже більш козацьке нїж мужицьке повстання 1651 р. не довело до щасливого кінця, то після того навіть у козацтві запанувала думка, що „нам без протекції якого будь государя, чи то турецького, чи польського, чи московського не прожити“. — В поспільстві ж де далї ще менше показувалось самоорганізації і ще більше стала рости надія або лїпше віра, що чи не поможе йому яка побічна сила, який царь, коли вже не король. От через що в 1775 р. у Запорожців хиба тільки частина думала противитись „напусту від царицї“, тай то без усякої надії на успіх, котрого й не могло бути без помочи від маси народу, — або, як каже пісня:

„Позволь, батьку отамане,
Нам на баштї стати,
Не попустим Москалеві
Сїчі руйнувати.
Не позволиш з мушкетами,
Позволь з кулаками:
Нехай буде наша слава
Поміж козаками!“

А коли кошовий отаман не пристав на те — між иншим через намови попа, — то найактивнїйші люди з Сїчовиків нї-

чого не придумали, як утекти до Турка, — й від того в самих противних московській цариці варіянтах нашої пісні не бачимо ясної республїканської думки, а тільки жалкування, що „не знали ми якому царю поклонитись, та поклонились московському“, а не турецькому. — Не диво, що де в кого проскочив у думці й третій з близьких царів, — „кроль“. Тільки ж шкода буде з того виводити яку небудь справжню прихильність нашого народу до Польської держави, — котра не інакше стояла в його очах і думці, як в образі „панків ляшків“. Зовсїм противно: в деяких варіянтах про руїну Сїчі „судариня“ й рекрутчину заводить по радї „ляшків панків“, котрі не дають козакам „на Вкраїні проживати“. Такі слова знаходимо в рукописному варіянті з Ананьєвського повіту, Херс. ґуб., і в печатному (Основа X, 1862) з Бобринецького, тоб то як раз того краю, куди втїкали наші люди з під польських панів правобічної України.[1])

Як дивилась в XVIII і в XIX в. на Польщу та часть нашого народу, котра була під польськими панами, видно з тієї пісні, до котрої ми тепер переходимо. Пісня та певно склалась в часи роздїлу Польщі між Австрією, Прусією й Россією. З погляду полїтичного то був роздїл одної держави між другими, але з погляду соціяльно-економічного то був великий роздїл землї селянськоі між панством новим і старим, котре поспішилось увірвати собі що можна і в старої і у нових держав. Се найлїпше видно із листів польських і россиїських урядників і панів, що надрукував д. Костомаров у XVI томі „Сборника Имп. Русск. Историч. Общества“. Які з сього вийшли наслїдки для нашого народу і що він думав про те, видно з пісні, котрої один варіянт говорить ось що:

Наступила чорна хмара, наступила ще й сива:
Була Польща, була Польща, та стала Россія;
Син за батька не відбуде, а батько за сина!
Живуть люде, живуть люде, живуть слободою;
Іде мати на лан жати разом із дочкою.
Прийшли вони до ланочку: помагай нам, Боже,
І сьвятая неділонька, велика госпоже!
Сїли ж вони обідати, — гіркий наш обіде!

---

[1]) В 1831 р. новоросийський управитель ґр. Палєн писав, що богато селян тіка із Подольської ґуб. у Херсонську від польських панів, котрі мстились над селянами за те, що ті не підперли їх повстання. (Романовичъ-Славатинскій: Дворянство въ Россіи съ XVIII в., 357).

Оглянуть ся назад себе, аж оконом їде.
Приїхав він до ланочка, нагай розпускає:
— Ой чом же вас, вражих людей, по трое не має?
Ой зачав же їх оконом лаяти та бити:
— Ой чом же вам, вражим людям, снопів не носити?"
А в нашого оконома червоная шапка,
Як приїде до панщини, — скаче як та жабка.
А в нашого оконома шовкові онучі:
Плачуть, плачуть бідні люде, із панщини йдучи.
Пооблазили волам шиї, бідним людям руки...
Ой ярини по півтори, а зимини копу, —
Треба штани поправити хоч якому хлопу!
Змолотити і звіяти, і в шпіхлір зібрати,
А в ве́чері по вечері та на варту стати.
Прийшлиж вони до шинкарки: „Дай, шинкарко, кварту,
Випем з жалю по стакану, тай стапем на варту!"
Ходить попик по церковці, у книжку читає:
„Ой чом же вас, добрих людей, у церкві не має?"
„Ой як же нам, добродію, у церкву ходити?
Від неділі до неділі кажуть молотити!"
(Костомаров, Послѣдніе годы Рѣчи Посполитой, 868—869).

Ся пісня розійшлась по всій Україні і пустила від себе богато варіянтів, — тільки, звісно, на лівім боці Дніпра, де не було вже й перед 1773 р. Польщі, й у Галичині, де нема Россії, початкових слів сієї пісні не почуєте. В деяких варіянтах стара вільна думка вже затемнилась: в них уже люди жаліють ся тільки на нових панів, а старих навіть хвалять:

Добре було нашим батькам на Вкраїні жити,
Док не знали наші батьки панщини робити.
Зразу були добрі пани, лехкі на роботу:
Цілий тиждень собі роби, панови в суботу.
Як настали лихі пани, тяжкі на роботу:[1])
Цілий тиждень на панщині, толоки в суботу.
А в суботу на толоку, в неділю на варту:
— Ах дай мені, аренлару, горівки хоть кварту!"
Сів я собі коло столу ту горівку пити,
А вже стали до церковці всі дзвони дзвонити.
А в неділю о полудню у всі дзвони дзвонять:
Асавули з козаками на панщину гонять!...
„Зберімо ся, пани брати, тай ходім до пана,

[1]) Треба замітити, що в деяких країнах пани в XVIII ст. справді давали селянам льготи, щоб прикликати до себе нових оселян, — тай у загалі панщина з проґресом господарським ставала тяжчою, особливо як стали закладати сахарні й инші фабрики.

А жеби нас неділенька ось та не скарала".
Прийшлиж бо ми перед пана, стали говорити:
„Беріть, савула з козаками, по сто палок бити".[1])
(Головацький, Пѣсни Галицк. и Угорск. Руси. I, 20. Чубинський, Труды экспедиціи въ Югозапад. край V, 1064).

Варіянти сих пісень знаходимо не тільки на Україні, а й у Білій Руси. Тому що в „Славянському Альманаху" поки що нема видїлу для білоруського слова, то ми тим більше мусимо привести білоруський варіянт нашої пісні:

В нашем сєлє вєцер вєє, а в сусєднем цїхо,
В нашем сєлє добра нема, да й в сусєднем лїхо!
У наших войтов-ікономов єдвабния хусткі,
А гдзє билї господарі, то всьо хати пусткі.[2])
У нєдзєлю равюсенько у два дзвони дзвонюць,
А в нас войти-ікономи на панщину гонюць.
Як за старим било паном легко на работу:
Увесь тидзєнь сядзї дома, шарварка в суботу.
Цєпєр за молодим паном цяжко на работу:
Увесь тидзєнь на панщині, шарварка в суботу.[3])
(Зап. Русск. Геогр. Общ по отдѣл Этнограф. V, 276).

Подібних пісень єсть чимало по усяким частинам нашої України, — хоч вони ще далеко не всї списані вченими збірачами. З того видно, що наш народ далеко не мирив ся з неволею! Тільки ж в усїх тих піснях ми не бачимо думки про

---

[1]) Кінець варіянта, записаного д. Франком з Жовківського повіту, трохи енергічнїйший:

— Товаришу пане брате, що будем робити?
Гей ходїм ми перед пана, будем говорити...
Ідіт собі, вражі сини, бо вас скажу бити! —
— Ой чи бити чи не бити, будем говорити:
За що будем, наш панойку, панщину робити?
Сїножьнта поворали, луги покосили —
За щож будем, наш панойку, податки платили?
(Молот. Галицько-українська збірка, 88).

[2]) Сей початок сьпівають і в нас.

[3]) Замітим при случаю, що пісень проти крепацтва не мало в Білоруси, хоть і не стільки як у нас. В усякім разї їх напечатано більше нїж подібних у Великоруси. Чи справдї нема таких пісень в Великоруси, чи тільки їх не зібрано на письмо, — не беремось судити.

те, як вибитись йому з тієї неволї. В них видно тільки прокльони панам, як напр.:

Бодай пана не сховали,
Себ собаки розірвали, —
Поховали при долині,
Себ по йому вовки вили.
Бодай пана громи вбили,
Як ми ручки потомили.
(Памятники Народ. Творчества Сѣверозап. края, 122).

А сам народ додумавсь тільки до втеків:

Ой ходїмо, пане брате,
Та за круті гори, —
Нехай тута виводять ся
Круки та ворони!
Ой ходїмо, пане брате,
В степ та в гайдамаки.
(Нехай брешуть по тих селах
Лиси та собаки!)
(Основа. 1862. II, 98—99).

Або:

Ой ти, брате, братїєчку, не пий горілочку,
Але, брате, братїєчку, озьми си дївочку,
Ой хорошу да дївочку, хорошу дївчину,
Та запали сїни, хату, ходім в Волощину.
Та у тоту Волощину, да й в Волощиночку,
Та щобисме не робили тяжку панщиночку!
(Головацький, op. cit.)

Звісно, що за XIX ст. на Українї було немало повстань проти панів,[1]) — тільки ж ті повстання були почасні, місцеві, — піднїмались майже виключно проти дуже злих панів, а не проти крепацтва в прінціпі — й не зоставили по собі нї одної пісні, — ясний знак, що вони не були дїлом широким і добре обдуманим народом. Навіть найширші рухи селян-

[1]) Про них, як і про помсту селян, втеки, наклад на себе рук і т. д. дивись між иншим: „Матеріялы для исторіи крѣпостнаго права въ Россіи. Извлеченія изъ секретныхъ отчотовъ министерства внутреннихъ дѣлъ за 1836—1856. Berlin, 1872, та Романовича-Славатинскаго: Дворяне въ Россіи отъ начала XVIII в., 355—368.

ські остатніх років перед знесенням панщини, — рух в Київській губернії в 1855 р. і в Херсонщині в 1859 р., — мали характер не стільки повстання, скільки еміґрації в Крим (в козаки) і в Бесарабію[1]) і теж не зоставили по собі пісень.

Така темнота в думках нашого народу діло зовсім природне, коли згадаємо, що письменні кляси були відрізані від нього і привілєґіями панства і переходом у чужу національність (польську, московську й иншу). Думки про волю в будущому ні звідки було взяти народови, а образи волї давньої з часом мигтіли людям усе темнїйше, все менше, і коли проривались ще в піснях, то хиба ось у яких майже мітичних:

Летїв орел через море
Та й вітра питає:
— Ти, вітре буйненький,
Ти далеко буваєш —
Чи не видав, вітре,
Козацької слави?

— Хоч не видав, так слихав:
Вона тепер в темному лузї,
Лежить на широкому возї,
Мачугами звязана, звита,
Бичовою обвита
Тай рублем прибита". —.

Батькам було добре
На Вкраїнї жити,
А синам досталось
Панщину робити і т. д.

(Лѣтописи Русской Литературы, Тихонравова, III, 89. Сообщена Н. Костомаровымъ).

Тай ся пісня звісна доси тільки в одному варіянтї, — і навіть не зовсім можна бути певним за її народність!

Треба завважати й на те, що в піснях віку крепацького не тільки щезла думка перших козацьких часів, що люди самі собі можуть помогти, а й думка остатнього козацького віку про те, що їм поможе сусїдний царь. З письменних документів ми знаємо, що наші селяне жалїлись на панів висшому урядови, котрий часом брав маєтки дворянські в опеку (курателю) „за жестокое

[1]) Дивись: Матерьялы для ист. кр. пр. 284—287 та Шмидта, Херсонская губернія, II, 494—495.

обращеніе съ крестьянами".[1]) Тільки ж слїду того ми не бачимо в піснях народніх. Ми не бачимо в них нїякого роялїзму, котрий так характеризує пісні часів еманципації селян, — в Австрії 1848—49 р., в Росиї 1861—1864 рр.

В загалї в наших піснях нема нїякого роялїзму, окрім того осібного роялїзму деяких козацьких пісень, котрий ми вказали висше. У нас не знайдете нїчого подібного тому, що бачимо у Великорусів, котрі і в сьвяткових піснях і в весільних і приколискових і в таких, що передають траґічні випадки родинного життя, споминають „царя-батюшку", славлять його, молять ся за нього й т. д.[2]) Ся ріжниця наша з Великорусами вийшла найголовнїйше через те, що ми від віку не мали національної монархії. А в часи ж крепацтва, котре чужа монархія скорше заводила нїж спиняла, зовсім нї звідки було скластись у нашого народу роялїзмови, навіть як реакції проти панства. Роялїзм став засновуватись наново в нашому народї в остатнї часи крепацтва. Се сталось по ріжним причинам: безперечно, на корону мали вплив гуманні думки передової інтелїґенції, далї навіть ф̨інанси нової держави не могли йти порядно при крепацтві, — а окрім того всього в наших краях, в Австро-Венґрії й Росії до Днїпра корона мусїла боротись з національно-лїберальним рухом шляхти угорської й польської. В 40-ві роки корона показала охоту зробити щось для наших селян, — і як відповідь тому показавсь звісний роялїзм у наших селян, котрий ми бачимо й у піснях 1846—1864 рр.

Один з перших замірів коронних на поміч крепакам були „інвентарні правила 1847 р.", заведені в Київському ґенерал-ґубернаторстві Бібіковим. По тим правилам була списана земля селянська, а також робота, котрої вбільшувати пан не мав права.

В книжцї В. Шульгина „Югозападный край въ двадцатипятилѣтіе 1838—1863", стор. 25 напечано дві пісні записані д. Васільєвим в Гайсинському повітї Подільської ґуб., котрі по словам д. В—ва сьпівають ся і по инших місцях. По деяким стихам а також по тому, що пісні все таки мало розширені, їх

---

[1]) Романовичъ-Слават. op. cit. 351.

[2]) Сахаровъ, Сказанія русскаго народа. — Извѣстія Общ. антроп. и естествозн. при моск. унив. XIII, 66. — Теж XXX, I; — Ефименко, Матерьялы по этнограф. русск. населен. Арханг. губ. I. 130, 131; — Шейнъ, Русскія народныя пѣсни, 10—11 et passim.

ще не можна взяти за цілком народні, — але все таки не можна залишити їх без уваги. Перша пісня каже:

Вставай, вставай, громадонько,
Вставай, не лінуй ся,
Та підемо до церковці,
Богу помолім ся.
Помолімось йому щиро
Як за батька діти,
Щоб дав щастя й долю добру
Панові Микиті. (Бібіков був Дмитро).
А пан той, наш ґубернатор
Він нас слобоняє,
Од проклятих панів-ляхів
Добре бороняє.
Слава тобі, ґенерале,
Во віки вічні од нас,
Памятувать і дякувать
Будемо по всяк час.
Було перше ми днюємо
В пана на роботі,
Супочивку не маємо,
Робимо голоті.
А тепер ти зупинив їх
Сими йвантарями;
Налякав їх — може й буде
Правда і між нами.
Слава тобі, ґенерале,
Ти наш славний тату!
Може тепер веселіщі
Ввійдем в свою хату.

Друга пісня показує, що сталось з тими інвентарями:

Ґубернатор наш Бібіков
Дав нам йнвантарі,
Щоб робити панам п я т ь д е н ь[1])
Із кожної пари;
По три копи з чоловіка
А дві копи з жінки,
Щоби жали в тиждень, літом
Панові в відрібки.
Зразу добре радили ся,
Сповняли йвантарі, —
А там стали шкури дерти,

[1]) По закону тільки 3, а крепаки вважали, що й 5 щастя.

Як і перше драти:
Цілий тиждень верзувати,
Як і верзували,
А в неділю ранесенько
До випису гнали.
Отамани з батогами,
З нагаєм гумепний –
На роботу цілий тиждень
Гонить мов скажений.
Правдивії інвантарі
Твої, ґенерале,
У кухверки поховали,
Чортові невіри!
Становії, що читали
Інвантарі тії,
Подружили ся з ляхами
Мов брати рідпії.
В купі бють нас,
В купі обдерають,
І до тебе, ґенерале,
З листом не пускають...
Ой не дай нас, ґенерале,
Тяжко зобіждати,
Свою долю сирітськую
Гірко проклинати!
Не дай же їм, ґенерале,
Нас попевіряти...
Бо будемо й тебе, добрий,
Й тебе проклинати! (В. Ш. op. cit. 104—107).

Сї пісні були зложені не зовсїм простим, а трохи письменним селянином, (певно таким, котрий вже читав які українські поезії, — а не саме церковне письмо) — а все таки ми не бачимо в них і слїду державних думок: поет хвалить конкретно — ґенерала Бібікова, котрому справді належить ініціятива інвентарів, — і также конкретно кляне державних чиновників, — станових, котрі полигались з панами. Ні про державний порядок, ні про царя нема ані слова!

Розмову про те й про инше внесли в народ люди з інтелїґенції в Австрії в часи польської і угорської революції в 1848—49 р., — народ підхопив ту пропаґанду через те, що справді в тї часи корона видавала закони про скасування панщини. З чисто народніх пісень того часу звертає на себе увагу ось яка:

Бодай панки панували,
Бодай панки жили,
В веретки ся зодягали,
В нас хлїба просили!
Бодай панки панували,
Бодай панки жили,
Бодай панки при дорозї
Камінчики били!

Бодай панки панували,
Бодай панки жили,
Бодай панки в Тернополї
Кайдани носили!
Бодай панки панували,
Бодай панки жили,
Бодай панки в Тернополї
Песики водили!

(Зап. П. Білинський в Тернопільськім).

В сїй пісні не видно нїякої абстрактної полїтики, а тільки конкретна злість і помста проти панів, надія, що й їм доведеть ся, — або радість, що й їм довелось (в 1846—1848 рр.) посидїти в кайданах. Такого ж характеру коломийка:

Ой на горі полукіпки,
На долині копи,
Вступайте сї, ляшки-панки,
Най гуляют хлопи!

(Гринівці, зап. Мел. Бучинський).

Тільки згодом принесено було в народній, чисто соціяльний рух, державно-полїтичні думки роялїстичного характеру. Певно, такі думки ширили командири серед тиєї селянсько-солдатської сторожі (варти), в котру орґанїзувало начальство ту громадську сторожу, яка сама собою заводилась в часи польського руху 1848 р. в Галичинї, як в 1863 р. в правобічній Подніпрянщинї. Селяне прилагожували до нових часів стару пісню часів татарсько-турецьких, — котра вже прилагожувалась і до рекрутів:

В чистім поли береза стояла,
На березї зазуля кувала:
„Чом, березо, біла, не зелена?“
„Як я маю зеленою бути?

Підо мною стояли рекрути,[1])
Шабельками гілля обтесали,
До майора дрібний лист писали:
„Ти, майоре пане, ти наш капітане,
Пусти нас в лїс за ляшками,
Бо ті ляшки зрадливії люде,
Зрадили цїсаря, — шибениця буде".

(Головацький, op. cit. III, 94)

Далеко більше розвита роялїстична думка в варіянтах пісень: а) про знесення панщини і в) про повстання Кошута. Тих варіянтів тепер записано не мало з народніх уст в Австрії, а першої пісні навіть уже й у Росії. Тілько ж пісні ті початку попівського, а не мужицького. Їх зложили письменні патріоти русинські в Галичинї та в Угорщинї, — і хоч вони й думали прилагодитись до манєри пісень народніх, та не прилагодились до неї зовсїм, — і можна сказати, що вони заплутали не тільки думки, а й образи народньої поезії, котра, як видно по варіянтам, силувалась переводити по свойому попівську пісню, та нїяк не могла вправитись з чужими їй, противними поезії алєґоріями. А пісня про кінець панщини вся збудована на алєґоріях, котрі письменні складачі вважали, певно, за що ні єсть народні, — не знаючи, що народня поезія любить порівнання, а на алєґорію. В тій пісні, — або, як зве її кореспондент „Основи" (д. Головацький (?) — „Основа" 1862, IV, Русины въ 1848 г.), — в „стихотворенії", напечатаному в „Зорѣ Галицкой", про волю говорить народови зазуля, котра росказує, як вона бачила, що „свобода гнала панщину"; потім іде розмова панів з панщиною, перед кінцем усякі птиці сьміють ся над панами, а в кінцї ластівка обертаєть ся до „Зорѣ Галицкои" і нарешті каже:

„Ой ти Зоре Галицькая,
Не сьвіти нїкому,
Тілько нашій Руській справі,
Як іде до трону!"

(Головацький, op. cit. III, 205—210. Тамож іще два варіянти).

---

[1]) В старих варіянтах: „Підо мною Татари стояли" і т. д. Ист. пѣсни малор. народа, Антоновича і Драгоманова, I, N. 24.

„Стихотвореніе“ про повстання „Угрів та Поляків“, — видимо, — привязуєть ся до попереднього: тут теж пущена зазуля навчати Русинів;

„А моліи ся, люде, Богу, що чьис, що година,
А царь панщину подарував, абих не робили...

і перед тим і потім автор піднїма Русинів проти Венґра й Поляка, розказує про поміч москалеву цїсареви, — а далї найбільше видає свій характер тим, що почина розмову про гріхи й „Петрову тисячу років“ і т. д. (Головацьк. op. cit. III, 40—42; порівн. II, 460—463). Тому що „стихотвореніе“ говорило людїм про сучасні справи, то воно, звісно, пішло в хід, — і тепер ми маємо вже кілька варіянтів його, справдї записаних з народнїх уст. В них сьміють ся з Венґра (Кошута), як його побив Москаль, а також хвалять цїсаря:

Просїм Бога за цїсаря
У сьвятої матки,
Що нам цїсар подарував
Панщину й податки.
Просїм Бога за цїсаря
В сьвятої фіґури, —
Що нам цїсар подарував
Прьижу, яйцї й кури...
(Рожен, Коломийське. Зап. К. Бородайкевичова).

Отся думка найяснїйша в усїх тих варіянтах, — бо що до політичних фактів, то вони часом переплутують ся так, що Москаль бє вже не Венґра, а Турка і т. д. (Кутищі, зап. М. Бучинський).

На скільки уся складна́ політична колотнеча 1848—49 р. була темна для нашого народу й на скільки він був далекий від систематичного роялїзму, видно й з тих самих „стихотвореній“, з котрими обертались до народу письменні патріоти. Так в „стихотвореніі“ про Кошута видно, що народ налякав ся великого набору в солдати й податку, котрих потребувала держава, щоб вправитись з повстанням по усїх своїх країнах. Автор жалїєть ся:

Бо десь чюю не з одного,
Шьо шьось собі мислит:
Каже: царь народ вігубит,
Шьо й душі не лишит, —

і далї поуча людий, що то набор, податок, як то прадива смерть за гріхи посилаєть ся від Бога, а не від цїсаря і т. д. (Гол. II, 461—462). В пісні чисто народній про Кошута говорить ся тільки ось що:

Сидит Кошут, сидит
На високій драбині,
Пише листи, пише
По угорській країні.
Ці на жалость, на жалость,
Ці на вельки зармуток:
Шкода, боже, шкода
Сесь Кошутів вербунок.
Кошуте, Кошуте,
Нащо нас вербуєш?
Мало маш пеняз,
Чім нас прогодуєш?
Шкода, боже, шкода
І Кошута самого,
Що він утьок, утьок
Із орсагу свойого.
(Головацьк III, 132).

В пісні сїй видно скоріш усього полїтичний індиферентизм і тим більше, що середина просто перероблена з старої рекрутской пісні, в котрій замість Кошута стоїть цїсар (Головацьк. III, 112). При такому індиферентизмі в усякій полїтичній колотнечі народ перш усього думав про свої буденні, економічні справи, — і або зовсїм забував факти полїтичної та ще й на добру долю чужої історії, або плутаючи їх, поясняв їх собі своїми чисто соціяльно-економічними інтересами, як напр. ось в якому варіянтї пісні про 1848—49 р.:

Обложили канонами
Відню до окола,
Нїхто її не розібє,
Лиш москаль Никола.
— Цїсарику молоденький,
Не хочем сї бити,
Лише позволь в Галіції
Панщини робити. —
— Не журіт-се, поляченьки,
Якось тото буде
Та поки гір та каміня,
Панщини не буде". —
(Гринівці. Зап. М. Бучинський).

Те, що робилось в Австрії в 1846—1849 рр., сталось в Росії в 1861—1864 рр., в часи знесення панщини і польського повстання, — тільки тут повстання сталось опісля царського закону про волю 1861 р. і повело за собою нові льготи для селян на правім боцї Днїпра й через те на тім боцї прибавилось трохи більше пригоди для роялїстичної думки й пропаґанди, нїж в Австрії.

Ми бачимо справдї кілька полународнїх „стихотвореній“, котрі славлять царя за знесення панщини й лають Поляків за повстання, — але всї ті стихотворення поки що не дуже то широко розійшлись в народї. Всїм їм з'явились конкурентами галицькі піснї й народнї варіянти „стихотвореній“ про „свободу й панщину“, та про бунт „Венґра й Поляка“. Ми маємо кілька варіянтів піснї, в котрій видно явно переробку галицького матеріялу, — і з них приведемо цїлком один, нагадавши попереду те, що ми сказали висше, про трудність для народу вправитись з тими алєґоріями, які йому принесли письменні патріоти. Варіянт наш, як і ще три, котрі маємо, записані в Подольській ґубернії:

Летїла зозуленька по над гори, села, —
Чогось наша громада смутна, невесела;
Летїла вона, сїла спочивати.
— Сходїте ся, добрі люде, щось маю казати,
Щось маю казати, ще й говорити:
Що не будете, бідні люде, паньщини робити.
Як настали мировиї,
Ще й то тії волосниї, —
Вони нам возвіщали,
Щоб перед паном шапок не здіймали“.
Іде гадюка дорогою, по дорозї вєть ся,
Прийшла чутка до панів, що паньщина врветь ся[1])
Горе тій пташиноньцї, по сьвітї лїтаючи, —
— „Підем ми, бідні пани, по сьвітї стикаючи!“
Сидїла над водою раба посьмітюха,
Сьпівала паньщиноньки а ляшуга слуха.
— Ходїм, пане брате, тую птицю бити,
Най ся вона перестане з нас, бідних ляшків, кпити“.
— А я кпила ся, та буду ся кпити.[2])

---

[1]) Отсе образ народнїй: тут зла (для панів) чутка зрівнюєть ся з гадюкою, — а щоб народ сам задумав заставити зазулю обявляти волю, — се дїло неможливе.

[2]) В оріґ. „А я кпи(та)ла ся, буду ся кпити“, певно через помилку. — *М. П.*

Урветь ся паньщина, що не будут робити".
Урвала ся та паньщина, що різками били,
Є у нас старшина, знає, за що бити,
Має судців коло себе, що будут судити.
Хоче пан мужика за що ся набити,
Треба штрафу три рублї завше положити.
— Либонь нам (кажуть пани), пане брате, в то ся не вдавати,
Бо тепер дурно три рублї нїгде їх узяти.
Пішлиб ми, пане брате, де їх заробити,
Дочують ся мужики, будуть ся з нас кпити.
Пішлиб ми в ночі — не видно,
Дочують ся мужики, буде нам устидно".
Зійшла ся громадонька, стала гадку гадати:
Як би нам тую паньщину з села прогнати?
Стала громадонька думку думати,
Взяла могилу всипати,
Стала громада паньщину під ноги доптати.
Вийшов ляшок зо двора, та й думку думає;
Як погляне на могилу, з жалю омлїває.
Всї пани плакали, всї голосили,
Прощали ся з паньщиною, по руках носили.
Спиняли мужики паньщину, ще й зловили,
Вели на могилу, батогами били.
Вивели на могилу, трутили в чортову глїбоку долину.
— Ото, вражі пани, я в вас ся дослужила,
Віка мінї вкоротила аж тая могила".

Сїли хлопцї коло стола маріяша грати,
Післали своїх панів до стосів рубати.
Рубали пани стоси, погубили черевики,
Ідуть до дому босі.

„Залишім, мосьцї-пане, тую гарбату пити,
Бо прийдеть ся в грибінних сорочках ходити.
Як будем, пане брате, в грибінних сорочках ходити,
Що найбіднїщий мужичок буде ся з нас кпити".
З неділї на понеділок пішли пани жати,
А за ними паничі колосся збірати.
„Що будем, пане брате, що будем робити?
Берім цїпи й граблї, ходім молотити".
Ідуть пани всї з цїпами,
А їх жінки вмивають ся дрібними слїзами.
З'їхали ся комисарі в кармалюка грати, —
Сюда, туда по кишенях, нема де що взяти.
„Що будем, пане брате, що будем робити?
Ми не вміем косити, наші жінки жати,
Будем, пане брате, в голоді лежати.
Ми не вміем молотити, наші жінки прясти,
Ходїм до Шкалата, навчимо ся красти".

Летїла дика качка, сїла в очеретї;
Втїкала паньщина від панів в веретї.
Не сама вона втїкала, громада її гнала.
Як загнала в лїса, нетри, там вона й пропала.
Вийшла стара пані на затильні дверї:
„Верни ся, паньщинонько, хоць нам до вечері!“ —
„Не верну ся, (не верну ся), я була вам вірна;
Самі мене відправили, я тому не винна“. —
„Верни ся, паньщинонько, верни ся;
Хоч на рік або на два ще в панів найми ся“. —
„Не верну ся, я вас вірно кохала,
Цїлий вік в вас робила, нїчого не взяла“.

Перше було таке-дї: штирі пани, а два атамани,
Вісїмнадцять польових, а їден підданий.
В нашого пана ґрафа мальовані брами:
Тепер їму по за плечі воші тріпають лапками.
А в нашого гоконома нагай за плечима:
Тепер їму поза комнїр воші грають з чорними очима.
Їздить пан по під хати на паньщину гнати:
„Вийди, вражий мудь, маєш кару взяти!“
Тепер пани нїц не бачат, бо мают полуди.
Відобрали панщинонъку, не слухають люди.

Зійшла ся громадонька, з того ся втїшала,
Що місяця сентября (?) паньщина пропала.
Вилетїла ластівочка, мало сьнїгу впало, —
В самі свята великодні паньщини не стало.
Ох ти, зоро ясненькая, ох ти, зоро ясна,
То жесь нам посьвітила, як паньщина згасла.
Ох ти місяцю круглесенький, не сьвіти нїкому,
Тілько тому і цареві, як іде з кордону.
Тепер пани по волошськи в кожухах ходят простих,
Вереткою зодягнув ся, в соломянім капелюсї.
Благодару й государу, що не роблят тепер пану,
Благодару і царицї, що не роблят молодицї. —
Тепер наші жінки пані,
Що не прадут мітки зрання.
У полудень ідут жати, —
І то гроші зароблять.
Серпом гонить, горном вяже,
І в полудень спати ляже.
Серпом гонить, юрком душить (?)
Пан заплатити її мусить.
Вийшов пан на нивоньку,
Почухав ся в головоньку:
На нивоньцї копів мало
А в кишенї лехко стало.

Перше було таке діло:
Як настане понеділок,
Бери ціп і лопату,
Іди панщину відрабляти.
Молотив понеділок і вівторок,
Ще лишилось снопів сорок.
Став гуменний витворати:
„Кидайте, хлопці, калатати,
Кидайте, хлопці, молотити,
Ідім колосся носити“. —
А в середу докінчив,
За їден день три паньщини робив.
О-то, хлопці, о-то злидні!
За їден день робив три дні,
Цілих три дні наробив ся.
Прийшов в вечері, ще й набив ся.
Тепер стало таке діло:
Як настане понеділок,
Їздить пан і ходить по під хати,
Просить хлопців калатати:
„Ідіть, хлопці, молотити,
Дам горівки оковити,
З маслом хліба закусити“. —
Що би завтра запросити.
Тепер наші хлопці всі багаті,
Мають ціпи і лопати.
Ото вони гармідерують,
Бо в ляшуги гроші чують.

Моліте ся, молодиці, богу до сьвятої фігури,
Що подарував цар мітки, яйця і кури:
Моліте ся, хлопці, богу до сьвятої матки,
Що подарував цар паньщину, подарує ще й колись податки.
Благодарім нашому царьові,
Що здєлал увольнєніє нашому крайові.
Благодарім і нашій цариці,
Що не ходять на паньщину наші молодиці,
Благодарім ще й нашій царівні,
Що порівняла мужиків з панами парівні.
Благодарім ще й царевським дітям,
Що позволили добрим людьом в коршмі посидіти!
А хто хотів за паньщини в коршмі погуляти,
Треба було три дні в бурянї з жінкою ховатись.
Тепер є час ходити, заробляти, ще й на боже дати,
Що не ходять вовкотруби по під хати.
Дай боже, щоб пани жили,
На руках, на ногах кайдани носили;
Щоб вони проживали,
В місті Камянці місто замітали!

Летїла ряба пава, серед села впала:
„Вже ваша, драгтогуси, паньщина пропала!“ —
„Спала на нас, пане брате, кара,
Прогнївали пана бога, ще й государа.
Як би ми, пане брате, в бога впросили,
Що б нам мужики паньщину робили?“ —
„Молять ся, пане брате, мужики богу —
І найменша дитина!“ —
Всї пани поглядають через вікно,
Чи не йде паньщина?
Летїла сорока рабобока, сїла коло ставу:
„Втїшайте ся, добрі люде, що паньщини не стало“.

(Зап. від лїрника з Овсяників, Літинськ. повіту П. губ.; напечатано в Записках Югозап. Отд. Русск. Геогр. Общества. I, 53—60).

Здаєть ся, нїчого казати про те, що висунув подільський лїрник на перший плян і що розширив з того матеріялу, котрого наслухавсь від галицьких сусїд. Роялїстична думка закриваєть ся картинами, котрі збудила память про паньщину, та злими мріями про те, чогоб він бажав панам, як би мужики сїли на їх місце. Далї самий той роялїзм підпираєть ся думками чисто економічного характеру й навіть надїями, — звісно, фантастичними, — що царь, котрий подарував паньщину, подарує ще колись і податки“, — звісно, вже державні!

На скількиж[1]) міцний сей роялїзм, на скільки він подібний до того вірнопідданства, котре вбачають у „народї“ полїтики з „інтелїґенції“? Що він не єсть безумовне вірнопідданство, а дуже умовна дяка за реальне добро, котре отримав народ від корони, або навіть надія, часом фантастична, дістати ще більше, — се видно з тих пісень, котрі ми зараз виписали. Усе ж инше, що ми знаємо з життя нашого народу в Росії й Австрії, показуе, що новий роялїзм його зовсїм не такий, якого б від нього хотїли письменні правники. Навіть тодї, коли той роялїзм найдужче обявляєть ся, він страшенно наївний, до фантастичности.

Він напр. не розбіра державних гряниць, або лїпше сказати, переносить ся через ті гряниці. Так напр. тепер у Галичинї дуже розширена думка, що російський царь дасть людям землю, лїси й т. д., — а з другого боку, в Росії звісні случаї, коли селяне волинські над австрійською гряницею, посилали цїсареві австрійському прошення на чиновників царя росій-

[1]) В оріґ. „на стільки ж“. — М. П.

ського, про котрого вони чули, що він племінник нїмецького царя. Тепер по всій Росії, — в тім числї й у нас, люди толкували, що цар наділить їм усю землю панську. Звісно, реальний царь може тільки карати селян за такий противудержавний роялїзм. Впрочім такі думки іноді обходять ся й без царя, або хоть уже зовсїм без усякого конкретного царя: так у Полтавщинї ми чули в 1862 р. просто думки про „слушний час“, коли якось самі собою будуть дїлитись землї по рівну між усїма, — а в Галичинї й Буковинї в 1872 р. чули ми, що „якийсь царь (не „московський“, не „росийський“ і навіть не „восточний“) уступить у край і буде дїлити землю“. Дуже характерний случай росказує д. Головацький: „Коли в Гуцульщинї було обявлено, що усї лїси панські, або коронні, — навіть, коли й пасовиска в них були селянські, — один мужик каже Нїмцеви чиновникови: „Як же, пане комісару? Коли моя земля, то й лїс мій, що на моїй земли виріс. То вже так Бог дав. А то прийшло би на то, що голова моя, а чуприна, що на моїй голові виросла, не моя. Як же то може бути?“ Хитрий чиновник догадав ся: „А ось каже, я тобі покажу, що голова моя, а волося не моє!“ — та й зняв свій перук. „Так і цїсарський патент каже: земля твоя, а лїс панський!“ — А нехай же вас нечистий візьме з вашими патентами!“ — відповів з огидою мужик.[1]) Ми знаємо ще гірші відповіди мужицькі на те, як їм поясняли, що воля від царя (19. лютого 1861 р.) зовсїм не така, яку вони собі вигадали.

Впрочім у нас есть матеріял, по котрому видно доволї ясно думки нашого народу про державу. Ми бачили вже, що в піснях про руїну Січи народ жалкує на царицю Катерину, що вона роздїлила степи між панами, а також і на те, що вона завела рекрутів. А з того часу багато наросло в нашому народї пісень про рекрутчину, котрих чимало знайдете в усякій печатній збірцї. Переглядаючи ті пісні, ми бачимо перш усього велике вменшення вояцького духу проміж тим самим народом, котрий виставляв у XVI—XVII ст. козаків, котрий складав такі думи, як напр. про Байду, або бій „козака Голоти з Турком“.[2]) З кінця XVIII ст., як мир та війну стала рішати далека імперія, а на війну ходити салдати, а не охочі козаки, — навіть

[1]) Op. cit. 703.

[2]) Антонович і Драгоманов, I, 145, 168.

старі козацькі пісні про війну з Турками починають перероблюватись на такі напр.

„Ой радіб ми вернути ся, —
Гетьман не пускає, —
Та не так гетьман, та не так гетьман,
Як царица мати, —
Хоче нами, нами козаками
Турка звоювати...
А ми того Турка не звоюєм,
Тільки роздратуєм...[1])

В загалї ж у нових рекрутських піснях XIX ст., коли виключити з них варіянти офіціяльного й великоруського походженя, не видно нїчого окрім жалю та злости на тих, через кого чоловік пішов у салдати. Ми не станемо багато розказувати про се, відсилаючи читача до першої збірки пісень українських, — (напр. V том Трудів етногр. експедиції Чубинського), про котрі замітимо, що вони майже усї тільки варіянти тих самих, котрі зібрав д. Головацький в Австрії. Тут ми приведемо тільки одну рекрутську українську пісню з Росії:

Годї березї зеленій стояти,
Пора тобі свій лист спускати!
Беруть, беруть молодця в салдати,
За ним плаче його рідна мати.
Не плач, мати, бо вже ти старая,
Нехай плаче жінка молодая!
За жінкою маленькії дїтки, —
Остають ся на віки сирітки,
Остають ся панам на поталу,
А я піду служить Государю;
Остають ся панам на поругу,
А я піду у вічную службу (послугу).
Брати будуть на худобі жити,
А я буду цареві служити, —
Брати будуть діткани втїшать ся,
А я буду сльозами вмивать ся.
(Зап. Оп. Маркевич, Лубенськ. пов. Полт. губ.).

Ми вважаємо потрібним більше спинитись на салдатських піснях з Австрії багато по яким причинам: майже усї пісні

[1]) Укр. пісні Гулака-Артем. — Головацьк. I, 133, 134. (Замість гетьман, — цїсар, — царица, — цїсарева мати).

рекрутсько-салдатські в Росії зложені ще за часи панщини, й за часи довгої служби в салдатах. Нових же пісень, особливо пісень з часів загальної рекрутчини, ще не зібрано, — хоть ми певні, що вони єсть і що напр. остатня війна з Турцією мусіла породити найцікавійші пісні. В Австрії ж рекрутчина давно вже стала справою чисто державною, а не панською, строки служби давно вже вкорочені, — так що новійші австрійські салдатські пісні мусять бути дальшою формою розвитку таких пісень українських у Росії. Ось пісня з Буковини, котра передає думки народні про початки рекрутчини в тих країнах:

Буковино, та й Лядчино,
Буковино сосно,
Чомуж в тобі, Буковино,
Та так дуже тошно?
Буковино, та й Лядчино,
Буковино вільхо,
Та чогож в тобі, Буковино,
Та так дуже гірко?...
Та що було не чувати,
Тепер то видати:
Веде тато свого сина
До рекрут віддати.

(Купчанко-Лоначевський. Пѣсни Буковинскаго Народа. Записки Юговап. Отд. Р. Геогр. Общ. II, 583.).

В піснях нашої країни на Угорщині знаходимо таку картину війни:

Єсть там плачу, нарекання,
Єсть там кирві розливання,
Єсть там кирві по кісточьки,
Гинут красні там діточки,
Летит палаш за палашом,
Ліє ся кров долов носом,
Летит куля за кульками,
Тече там кров потоками.
Єден кричит: ратуйте мня!
Другий кричит: добийте мня!
Третий кричит: берте яму,
Берте яму, кладьте мня в ню!...

(Головацьк., op. cit. II, 705.)

В Галичинї записано кілька варіянтів пісні, котра єсть і на російській Україні і в котрій знаходимо ось які слова:

Ради бисьми ся вернути, цїсар не пускає;
Не пускає, не пускає, добру здобич має[1])
Сидит собі на креселку, на скрипочках грає...
(Головацьк., III, 99.).

В другій:

„Волїла бись мя, моя мати,
Маленьким втопити,
Ніж я маю, такий молоденький,
Цїсареви служити.
Волїла бись мя, моя мати,
Малим поховати,
Ніж я маю, такий молоденький,
По сто київ на день брати!“ (Ibid. 102).

В третїй:

Ой служив я у цїсаря,
Заслужив я ласку:
Білий ремінь через плечі,
А на чолї бляшку.
„Ой цїсарю, цїсареньку,
На що нас вербуєш?
Ти не сїєш, ані жнеш,
Чим нас вигодуєш?“
— Не бійте ся, парубочки,
Ви богаті сини,
Ой маю я за кордоном
Чтири маґазини:
Єден сїна, єден сїна,
А другий полови,
Третий вівса, третий вівса,
Четвертий соломи:
Буду я вас годувати
Сїном та половов,
А буду вас висилати
Цїсарськов дорогов.
(Голов. III, 112; пор. П. Буковинск. 566.).

---

[1]) Чубинський, V, 969:

Нас цар не пускає
Ой чомуж він не пускає?
Бо він роскіш має.... (Ушицьк. пов. Под. губ).

В четвертій·

Буду в цїсаря служити, в цїсаря дуфати (покладатись),
Таке ми дасть лудинячко, шо ме ся лискати.
На відслузї мя вирядит, от як козу хрому,
Добре здере, дрантаве дасть, - тогди йди до дому".
А я в своє село прийду шось поґаздувати,
Прийдут, возьмут десятники сердачину з хати.
А ним шухи відрубаю, шарварок відроблю,
Доти сердачок пропаде, — другий не зароблю.
За крайцара тепер тяжко, я другий не куплю,
Студений мороз потисне, голий ся облуплю!
(Голов. III, 114.).

В доволї довгій буковинській пісні, котра малює ріжні боки салдатського життя, читаємо:

Бодай царі царували,
Пани злиднували,
Та шоби се і їх дїти
Того дочекали.
Бодай царі царували,
Пани злиднували,
Та шо вони наших дїтей
В таку службу дали.
Ой бо в царя тяжка служба
А мала заплата,
Та шо в царя є велика
Літам да й утрата.
(П. Буков. 574—577).

Пісні з такими думками складались перед 1848 р., пережили його й обросли новими додатками з самих новійших часів. А поки що не стояло й економічне життя народу після знесеня панщини, не стояло й церковне життя. Зміни ті, а також і думки народні про них можна теж бачити по піснях, котрі записано в новійші часи.

Так напр. єсть давна колядка, в котрій розказуєть ся, як ангели лїтають по сьвітї голубами, та розвідують, чи все йде, як було з давна, — і питають людий, чому

Святам Миколам пиво не варят,
Святам Рождествам служби не служат,
Святам Водохрещам трійцї не сучат?
Ой брат на брата мечем рубає,

Сестра сестриці чари готує,
Ой кум на кума все ворогує,
Сусїд сусїда збавляє хліба,
А донька матір все проклинає,
А син на вітця право тягає".

(Голов. II, 24. Порівн. Чубинськ. III, 414.).

Так ось один з галицьких варіянтів у Головацького так і зоставсь з одними обрядовими думками та родинними. В другому вже бачимо слова:

Ой бо вже давно як правди нема:
Бо вже ся царі повойовали,
А царь на царя військо збирає... (Ibid. N. 30.).

В збірці Чубинського знаходимо ще новійші варіянти з Поділля й Київщини, — а в них окрім слів: Царь на царя войни силає, — знаходимо: Пани весь світ заняли, або: Жиди і пани весь сьвіт заняли... (Чуб. op. cit. III, 417—418. Порівн. 465, N. 29.).

Коли навіть в старі обрядові пісні, — котрі, замітимо, нагадують навіть Веди[1]) — та зайшли такі думки, то мабуть про них часто думав остатніми часами наш народ. З пісень, котрі зложились в сї остатні часи, приведемо тут ось які:

Чому село не весело?
Арендарь богатий!
Через тебе, арендарю,
Ходжу не жонатий!
Чому село не весело?
Арендарька вбрана!
Через тебе, арендарько,
Ходжу не віддана.

(Головацьк., op. cit. II, 378.).

Бодай жиди панували,
Бодай жиди жили,
Бодай вони в Станїславі
В кайданах ходили.

(Запис. Волошинюк. Підгірє, Гринівці.).

---

[1]) Дивись нашу статю: „Ученая экспедиція въ Югозападный край". Вѣстникъ Европы 1877, III.

Ой на тобі, цісарику,
Та й шьипочька срібна!
Ой не знаєш, цісарику,
Яка (то) Русь бідна.
Бідна ж вона, бідна,
Бо ляхи (або шваби) зідрали, —
А що було по корові,
Та й жиди забрали.
Жиди берут по корові,
Цісар бере дїти,
Ой нема нам, пане брате,
Чо в Руси сидїти.

(Два підгірські варіянти: з Королівки, зап. М. Бучинський, — з Гриньовець, зап. Волошинюк).

Давно була звісна пісня:

Не дивуйте, люде добрі,
Як мужик гуляє.

Пісня ся двірського походження й лакейсько-бравурного характеру; згодом обросла вона сатиричними образами панщини й крепацтва, а в новому варіянті (1868 р.), котрий маємо з Коростишева, Радом. повіту, кінець зложено ось як:

Мужик дурень, мужик дурень,
Ще й гірше собаки:
Бо обсїли його злидні,
Щипають, як раки...
Нїхто ж того не знає,
Як же я женив ся, —
То попові, то дякові,
Ледве оплатив ся...
То попові, то дякові,
Паламару тоже,
Ще й до того довелось,
Що і на храм божий.

(Зап. М. Ганїцький).

Чоловік, від котрого записаний був сей варіянт, казав: „За цю пісню купив менї кварту горівки мужик. Оцю пісню, каже, добре сьпівать в бесїдї!“ — „А вже, кажу, добре!“

Певно від сеї пісні відбився кінець, котрий склався в осібну пісню:

„От так, хлопцї, як бачите,
Громада бідує:

Деруть пани, деруть жиди,
Ще й піп не дарує.
Дай попові, дай дякові,
Паламару тоже,
А староста шепче в заду:
„Дай й міні, небоже!“
(В Юрківці, Таращ. повіту, Київськ. губ. Запис. Евг. Борисов. 1874 р.).

От такі то думки знаходимо найчастійше в нових політичних піснях нашого народу. Думки ті далеко не подібні до тих, котрі так часто говорять в імени його наші письменні люди, патріоти, народовці. Певно, паріоти наші й народовці не похвалять тих думок нашого народу, і мусять або перемінити свої думки, або зректись патріотизму і народовства.

Впрочім се вже справа, котра виходить за чисто теоретичні гряниці нашої статті. Je ne propose rien, j'expose.

„Славянскій Альманахъ“, Відень, 1880 р. 8° ст. 55—91. Повний підпис. Статя — надрукована первісно радикальною правописю — появляє ся отсе на сьвіт у- перше, бо той річник „Слав. Альм.“ не дійшов до публїки, й екземпляр його — велика бібліографічна рідкість. Др—в переробив сю статю й видав 1881 р. п. з. Нові українські пісні про громадські справи (Женева, 8°, ст. 132).

Веселка на Україні.

Ось деякі подробиці про ідеї селян на Україні (Малій Руси) що до веселки, взяті з I т. збірки Чубинського (Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край), найбільшої збірки українського фолькльору.

Українці називають дугу (l' Arc-en-Ciel) веселка (від веселий = gai; значить: той що робить веселим), бо, як кажуть, небо, затемнене хмарами, стає веселїйше, коли показує ся дуга. В деяких околицях, на заході (Луцького повіту на Волинщині) називають її цмок, значить ссач; (smok по польськи значить і вуж).

Веселка, се рура, що пє воду з морей, рік і т. д. та виливає її у хмари. Вона вписає й предмети, які є в водї: камінє, жаби, черваки, рибу (ось чому сї предмети падуть иноді з дощем). Ся віра така тверда, що хлопцї, бачучи веселку, остерігають вас: „Бережіть ся, а то вхопить вас веселка!“ Веселка є червона або голуба, коли пє воду, а червона, коли не дїє нїчого (Літинський повіт, на Подільщині).

Веселка, се дорога, якою ангели сходять із неба черпати воду, котру вони виливають у сїтку, аби робити дощ (Грубешівський повіт, Люблинської губ.).

„Mélusine. Revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages“. Paris, 1884, № 2, 5 Mai. Поміщено під загальним заголовком „L' Arc-en-Ciel“ — збірці статейок із анкети в справі веселки — яко IV-та статейка з черги. Повний підпис

Байки Ляфонтена та східні оповіданя.

До східних оповідань, зацитованих по-вище, ми можемо додати два індуські оповіданя, які доповняють ланцюг, що вяже варіянти арабські з кірґізькими.

Історія „чудного заповіту“ знаходить ся в санскритській Вікрамачарітрі, зрезюмованій д. Ротом у Journal Asiatique з 1845 (ст. 289—290, гл. XXIV). Тут батько лишає синам посуди, наповнені вуглєм, землею, кістками та соломою. Мудрець поясняє заповіт, визначуючи братам: золото, землї, худобу та збіже. Ся сама історія знаходить ся у гл. XXIII бенґальської редакції тої самої збірки (Léon Feer, Les trente-deux recits du trône. Paris, 1883, ст. 155—158).

„Чотири бистроумні брати“ репрезентовані в устнім оповіданю, записанім д. Мінаєвим (професором петербурського університету) в Камаонї, на півночи Індустану. Тут сї брати шукають жінок; один угадує, що під чотирма покривалами його ліжка є кіньська волосїнь; другий чує запах буйвола в коровячому молоцї; третій чує запах урди (Dolichos pilosus) у галяві (солодкій страві); четвертий людський запах у мнясї з молодої кози. (И. П. Минаевъ, Индійскія сказки и легенды. (Санктъ-Петербургъ, 1877, ст. 69—71).

„Mélusine“, 1885, № 24, 5 Décembre. Статейка поміщена третою з черги під загальним заголовком „Une fable de La Fontaine et les Contes Orientaux“. (Перші дві писали инші). Повний підпис.

Іще l'Apologie des Saint-Maixentais.

1. Сїяти сіль. (Mélusine, II, col. 423). Та сама подробиця чинить основу української фацеції про Литвинів (так звуть на Україні Білорусів, яких країна належить до великого княжества Литовського). Литвини, не схотівши більше купувати сіль від Чумаків (українські купцї, які привозили сіль і солену рибу з Чорного Моря) сїють сіль на ниві. Вони в роспуцї, бачучи, що сіль не сходить, шукають причини і знаходять на тій ниві яму, зроблену вовками. Литвини певні, що відкрили гнїздо чортів, які взїли їм сіль, і просять батюшку вигнати чортів осьвяченєм ниви. Чорти не вилазять. Рішають

післати попа з хрестом у яму. Привязують йому шнурок до ніг, аби його витягти, коли дасть знак, тріпочучи ногами. Через кілька хвилин шнурок починає рушати ся; Литвини витягають попа, але бачать, що він уже без голови. (Вовки її відкусили). Перечать ся над тим, чи піп був з головою, чи без голови? Йдуть питати ся попаді. Вона не пригадує собі: „Йдіть, каже, спитайте служанку, що мила вчора у вечері ноги батюшці. — Була у батюшки голова, а чи не була? — Була, каже, була: але дуже хитала ся. — То тамже вона й зостала ся! (Рудченко, Народныя южнорусскія сказки. Київ, II, 1870, ст. 194—196).

Сїють сіль і в сербській фацеції збірки E. V. Vrčević, Narodne satirično-zanimljive podrugacice (Dubrovnik-Ragusa, 1883, ст. 91).

2. Яйце мула (II, col. 423, 494). До варіянтів, вказаних д. R. Basset-ом, ми додамо варіянти: сербський дра Ф. С. Крауса (F. S. Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven. Leipzig, 1884, II, 114), український (Чубинський, Малорусскія сказки („Труды эксп. II.) Спб. 1878, ст. 571—573), у якому Беотийцем є Жид[1]) і третий індийський у пригодах черця Парамарти та його товариства (Fahrten und Abenteuer Gimpels und Compagnie. Ein tamulisches Reise-und Scherzmärchen, nacherzählt von Dr. I. G. Th. Grässe. Dresden, 1859, 15—27. Французький переклад додано до Панчатантри Dubois, Paris, 1826. Нам бачить ся, що найоріґінальнїйший сей остатний варіянт, а не турецький Наср-Еддіна, цитований д. R. Basset-ом. Він менше фантастичний: Тут Беотийцем є пустинник, який іде з лїсів у поле і не бачив нїколи динї. Варіянт Наср-Еддіна пропускає сей мотив купованя динї (тут мельона) й додає вкінцї

[1]) Дальший тяг оповіданя, се варіянт історії чоловіка, який приходить із неба; в иншій відмінї знаходимо її у Шейковського, Бытъ Подолянъ, II, Київ, 1866, 68—72 (пор. Mélusine, I, 133—136, 352—355; Cosquin, Contes pop. lorrains, Romania, 1877, 548—550; Vinson, Le Folk-lore du pays Basque, 112 114; Schott, Walachische Märchen, nr. 43; Wenzig, Westslavisches Märchenschatz, 41—44; Grimm, Deutsche K. und H. Märchen, nr. 104; Афанасьєв, Народныя русскія сказки, 1873, 344—352; De Gubernatis, Mythologie Zoologique, I, 216—217 і Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten, 1883, V—VI, 42—43, а далї треба поглянути в жерело у Decourdemanche, Le Sottisier de Nasr Eddin Hodja, CCXIX.

новий мотив — уговканя фантазії жінки, яка хотїла вже лїзти на мула, лише що вилупленого з яйця. Остатного мотива нема ні в индийськім оповіданю, ні в його відгуках в Африці мусульманській та в Европі, які на всї боки близші оповіданю индийському ніж турецькому. Але ся подробиця, своєю дорогою, нагадує розвязку історії про дурну господарку в монґольськім оповіданю, де мати розвалює голову своєму хлопцеви, який висловлює бажане вилїзти на молодого осла, що істнував ще лише в фантазії тої матери (Jülg, Mongolische Märchen. Innsbruck, 1868, 52—53).

Mélusine, 1886, № 3, 5 Mars. Під загальною рубрикою „Parallèles et Comparaisons“. Повний підпис.

Народнї оповіданя Росиї.[1]

Ґеоґрафічне становище Росиї між азиятським Сходом і европейським Заходом дає устній словесности її народів велике значінє в скомпліковапих справах про походженє та міґрацію того, що звемо народніми оповіданями. На жаль, студії літератури народів Росиї в ученому сьвітї не стоять на висотї сього значіня. Мови сих народів, навіть славянської раси, як росийська, українська, польська, мало звісні на Заходї. З другого боку славянські вчені, з дуже рідкими виїмками, не слїдять за ідеями й методами, які панують тепер у науцї фольк-льору. Ось чому треба підпирати всїми силами всяку пробу перекладу зразків славянського фольк-льору на мови західні, що роблять ті зразки доступними задля порівняних студий міжнароднього вченого сьвіта.

Д. Сіхлєр дає таку пробу, переклавши по французькому 26 народнїх руських (велико-руських) оповідань з поясненями національного характеру[2]). Сї славянські варіянти появляють ся по французькому в-перше. Переклад досить докладний. Д. Сіхлєр заслужив ся для науки фолькльору під кождим зглядом. І коли ми позволяємо собі отсе кілька уваг з нагоди його праці, так се головно з нагоди його пояснень документів, які він пускає в европейський літературний сьвіт. Ми додамо до

---

[1]) Contes russes traduits d'après le texte original et illustrés par Léon Sichler. Paris, E. Leroux, 1886. — Prix: 25 fr.

[2]) Окрім того взято два оповіданя від поетів Жуковского та Пушкина.

сих пояснень кілька вказівок про анальоґії між сими варіянтами й европейськими народніми оповіданями.

Як його недавній попередник у французькому перекладі руських оповідань, д. Евґен Енс (H i n s), автор книжки La Russie dévoilée au moyen de sa littérature populaire. L'épopée animale (Paris, 1883. Baillière et H. Messager), яку при сій нагоді рекомендуємо читачам „Mélusine", — д. Сіхлєр хотів не лише дати нам по французькому скілька зразків великоруського фолькльору, але й помогти ввести французьку публїку в національний росийський характер. Д. Сіхлєр говорить про сі оповіданя як про витвори росийського ґенія, а бодай раси, до якої належать Великоруси. Перекладчик ішов за росийськими фолькльористами, особливо за неб. Афанасьєвим, не лише в виборі матерій, але й в поясненю їх. Але-ж Афанасьєв держав ся тут ідей школи Ґріммів з усіми її хибами і навіть вибриками. Афанасьєв помер 1871 р., приладивши до друку друге виданє своєї збірки, що появила ся в 1873 р. (в Москві, 4 томи), значить чимало років після появи клясичної праці Т. Бенфея про П а н ч а т а н т р у (1859) та росийської праці д. Пипіна: О ч е р к ъ л и т е р а т у р н о й и с т о р і и с т а р и н н ы х ъ р у с с к и х ъ н о в е л л ъ и р а з к а з о в ъ (1858), яка мала лиш одну хибу ту, що появила ся в мові мало звісній в Европі, — і в якій уже попробовано прикласти до студий росийської популярної літератури ідеї, звісні тепер під іменем ідей школи Т. Бенфея. Та ви не побачите в Афанасьєва і слїду впливу сих ідей. У нього росийські народні оповіданя все витвори національного ґрунту, росийського, славянського або арійського, спадщина після передісторичних родичів індо-европейської раси. Коли воно йому можливо або й неможливо, він поясняє оповіданя, шукаючи в них мітів. Більшість росийських фолькльористів держить ся й доси його ідей.

Д. Сіхлєр те-ж очивидячки держить ся сих ідей, коли говорить про „одробини" перед-історичної звірячої епопеї, яку репрезентують народні росийські казки, або коли бачить слїди „спеціяльно" росийські, етичні чи мітольоґічні, в перекладених ним оповіданях. В дійсности лис, як і иньші звірі росийських казок (сюжети нрів 14, 15, 21 і 23 книжки д. Сіхлєра), дуже мало перед-історичні, як і дуже мало росийські; їх свояцтво зо звірями Панчатантри та західними казками, — витворами епохи відносно нової, — доказано навіть у росийській праці д. Колмачевского: З в ѣ р и н н ы й э п о с ъ н а З а п а д ѣ

и у славянъ (Казань, 1882), в якій про те чимало хиб. Родичів азіятських тай европейських оповідань la Fille avisée (Семилїтка, що їй 7 років), героїні нру 2 д. Сіхлєра, проаналїзовано добре після славної розвідки Т. Бенфея (Die kluge Dirne, в Ausland 1859) те-ж російським ученим нової школи (яку ми назвали би школою міжнародньою тай історичною) д. Александром Веселовским у „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ з 1871. З новійшої численної літератури сього оповіданя ми вкажемо лише на примітки д. Р. Келєра до сербського оповіданя в Archiv f. slavische Philologe, V, 47—60, на нри 57 і 105 д. Т. Браѓи, Contos radicionaes do novo portuguez і нр. 63 нової російської збірки Садовнїкова, Разсказы и преданія Самарской области (С.-Петербург, 1884), де остатнї хитрощі Семилїтки (прибути анї пішки, анї на кони, і т. д.), сповнено не дївчиною, лише хлопцем, який в европейських оповіданях є лише копією рабінського Соломона. Премудрий мужик (Le Moujik bien avisé), що дїлить гуску межи членів панської родини, — нр. 27 д. Сіхлєра, — належить до цикля зближеного з попереднїм. Д. Р. Келєр дає відповідні зразки азиятські й европейські більше оригінальні і рівночасно більше куріозні (Orient und Occident, I, 444—448). Цїкаво, що найвизначнїйший варіянт може й зовсїм не арійський, але семітський (жидівський).

Те саме треба сказати про руську мітольогію, зложену д. Сіхлєром на підставі оповідань. Воно можна ще допустити, що риси, якими репрезентована в оповіданях Баба Яга, доволї властиві Русинам, хоть треба ще роботи дедуктивно-порівняної з переказами монґольськими й татарськими. Але Кащей Безсмертный з национальної російської трійцї д. Сіхлєра (що йде тут по части за д. Ральстоном і д. Л. Лєжé) істота очивидячки занесена в Росию з оповіданями в епоху відносно нову, якої нема в иньших меньше сумнівних документах устної руської лїтератури місцевого характеру. Кащей (д. Сіхлєр пише Кощей) Безсмертный російський се то само, що Corps sans âme французьких оповідань (Див. напр. Sébillot, Contes p. de la H.-Bretagne, 2-e série, 126; Carnoy, Contes p. picards, Romania, 1879, 240—242 і особливо Cosquin, C. p. lorrains, нри 15 і 50). Риси, якими репрезентована ся істота в оповіданях Европи і особливо в оповіданях російських, можна звести до рисів оповідань новійшої Індії, як напр. оповіданє

Punchkin у Miss Frère, Old Decan Days, нр. 1 (Ми можемо зацитувати лише нїмецький переклад, ст. 45 і д. Пор. статю д. Clodd-a, The Philosophy of Punchkin, у Folk-lore Journal, 1884, part. X; та друге индийське оповіданє — в росийській збірцї проф. Мінаєва, нр. 10). Замітно й те, що імя Кащей незрозуміле в руськім, велико-руськім. Се зміна костїя українського, kościeja польського, касцєя біло-руського, — від кость, kość = l'os; Костїй значило би таким чином скелєт. Слово Кащей на стілько незрозуміле Великорусам, що в варіянтї оповіданя опублїкованому Садовнїковим (нр. 61) воно заступлено словом Котъ (значить Кіт) Безсмертный. Рівночасно наївний народнїй етимольоґізм виводить се слово від касса = каса, богацтво, так що Кащей виходив би типом Гарпаґона в звичайній бесїдї і в народнїх картинах (Ровинскій, Народныя русскія лубочныя картинки, I, 248). Шукайтеж тепер перед-історичної мітольоґії та зрозумілости сих типів у наших народнїх оповіданях! Доволї буде, коли найдемо в них слїди обопільного впливу народів в часи історичні!

Ми сказали висше, що студиї оповідань народів Росиї важні особливо задля зносин, які мали й мають сї народи з расами Азиї й Европи. Ми вказали тутже на дуже близьке свояцтво між российським оповіданєм про Кащея і новійшими индийськими варіянтами. Се факт анальоґічний тому, який представляє оповіданє Thomas Bérénikov (нр. 24 книжки д. Сіхлєра), у якім д. Сіхлєр бачить рід „селянського Дон Кіхота, видуманий славянським духом трохи на лад уельський)". Се оповіданє відповідає зовсїм оповіданям західним, як Das tapfere Schneiderlein Нїмцїв (Ґрімм, нр. 20), Le Tailleur et le Géant Французів (Cosquin, Romania, 1876, 350—354; 1877, 582) і т. д. Але знов российські варіянти, особливо Т. Беренїков (Афанасьєв дає й иньші під нрами 234, 245) наближають ся далеко більше до варіянтів Сходу, нїж до вариянтів Заходу (Порівн. M. Frère, op. cit. нр. 16 і Schiefner, Avarische Texte, Спб. 1873, нр. XI).

Подібні приміри обіцяють нам дуже важні результати, до яких дійдемо, коли студиювати-мемо подрібно руські оповіданя, рівняючи їх до оповідань сусїдніх народів, арійських і неарійських, намісь губити ся в субєктивних і передчасних дедукціях про дух раси, перед-історичні спомини й т. и.

Ми не можемо покинути цїкавої книжки д. Сіхлєра, не задержавши ся ще коло одної з його обсервацій, що доторкає ся

иншого питаня важного для науки фольклору. Д. Сіхлер, який бачить у наших оповіданях „першу форму літератури, що достигла саморідно“, каже: „У нас (у західній Европі) ера оповідань доторкає ся їх кінця. Пора, бодай тепер, збирати їх у Росиї“. Сї слова належать зовсім до цикля ідей фольклористів старої школи. Наші оповіданя, се, мовляв, спадщина після нашої перед-історичної старовини і репрезентують-дї вони щось зовсїм ріжне від писаної літератури історичної епохи, ось чому треба шукати їх оригіналів у країнах меньше просвічених, ось чому вони задержали свою сьвіжину, свою повну поетичну чудовість.

Отсї думки переважають особливо в давнїйших літературних переказах через недостачу студий устних літератур у романських країнах. Якось то один славний французький письменник, публїкуючи зразки фольклору народів Півночи, завважав, що Італія не має нїчого подібного, — і поясняв се фактом, що Італія мала від віків своїх Дантів і Петрарків. Але ми дістали після того цїлу бібліотеку устних італїянських оповідань! Ми дістали й скілька збірок оповідань французьких країн. Отся публїкація нових документів обовязує до повної ревізії всеї справи про відносини устної словесности до цівілїзації названої штучною. Безперечно, наша найновійша цівілїзація не сприяє продукції і навіть захованю оповідань, які ми дістали в спадщинї після наших предків, але воно не тому, що се цівілїзація, а тому, що се цівілїзація иншого характеру ніж та, яка сотворила наші оповіданя. Але що сї оповіданя витворила й розкинула по сьвітї цівілїзація відносно нова, то їх лїпших зразків треба шукати не в сторонах менше просьвічених, але в країнах, де ся цівілїзація вкоренила ся найміцнїйше, — як нпр. в Італії. Що до росийських оповідань, у порівнаню з оповіданями країн із літературними переказами старшими й міцнїйшими, то ми скажемо, що вони, далеко не будучи більше сьвіжими, більше звязними в їх редакциї, гірші під кождим зглядом нїж оповіданя західної Европи, тай оповіданя цівілїзованих народів Сходу, як Індуси. Росийські оповіданя дуже часто доволї довгі, але ся довгота походить із калейдоскопічної акумуляції мотивів, а не з розвою мотивів основних. Що до остатнього, то оповіданя росийські, тай инших славянських народів, коротші, біднїйші в подробицях, а до того дуже часто зле позшивані в калейдоскопічних частинах. Доволї часто сї частини навіть незрозумілі без порівняних студій за підмогою варіянтів инших народів, більше просьвічених і зручнїйших у редаґованю своїх оповідань. Не виходячи

за рамки книжки д. Сіхлєра, ми спинимо ся тут лише коло двох зразків, аби підперти те, що ми хочемо сказати. Перший, — нр. 10 (Марко Богатий і Василь Нещасний), який відповідає західним оповіданям, як нр. С. д. Пітрé, Fiabe, etc. siciliani та нр. 29 Ґріммa (сюжет, оброблений і в середновічних Dits, у Gesta Romanorum, і т. д.), се накопиченє трьох оповідань; другий, нр. 6 (Мова птиць), се дуже вкорочена редакція сюжета розвитого далеко красше в новелях писаних і устних оповіданях Европи (D'Ancona, Il libro dei Sette savj di Roma, nov. XV, 88—93, 121; Mélusine, I, col. 374—386; Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne, I, 282—309, ітд., ітд.).

Воно правда, що в Росиї находять ся дуже часто варіянти більше інтересні, красше зредаґовані, в провінціях Півночи й Сходу, більше віддалених від бігу теперішнього житя. Але причина сього не в тому, немов би ті країни доховали красше перед-історичні перекази, а в тому, що то були країни кольонїзації з великого вогнища росийської цівілїзації середнїх віків, республики Новгорода Великого, знищеного царем Московським, а після того пристановища сектантів, переслїдуваних урядами московським і петербурським з їх цівілїзацією. Ось чому в тих на вид диких сторонах находять ся в устних переказах варіянти оповідань, які подибують ся і в старих рукописах росийських, болгарських і византийських, рівночасно з відгуками цівілїзації західної, скупленої в басейні Балтийського моря, та пропаґанди буддийської серед народів Азиї монґольської і турецької.

Кінчаючи нашу статю, ми дякуємо ще раз д. Сіхлєрови за його працю і позволимо собі висловити надію, що він не стане на своїй першій пробі, тим більше, що є пропуск у його інтересній книжці: нема так званих лєґенд (набожних), якими росийський фолькльор дуже богатий. Д. Ральстон у своїй книжці Russian Folk-Tales (London, 1873) дав кілька зразків сих лєґенд, які були опісля переведені по французьки д. Л. Брюейром (Brueyre, Contes populaires de la Russie, P. 1874). Але сього ще надто мало, аби дати ідею, бодай приблизну про сї лєґенди та їх вагу для науки фолькльору. Хоть основа сих лєґенд у Росиї, як і в усїй Европі, може й не національна, — то мабуть тут уява народу нанесла більше рисів спеціяльних. Окрім того східні славянські лєґенди (Великорусів, Українців; народів Балканських) доховали більше ніж лєґенди західних народів, старинних подробиць оповідань, які мабуть

були розповсюднені за підмогою Византийців та болгарських єретиків[1]).

Французьке видане російських леґенд буде прислугою і для Росиян, бо оріґінальне видане Афанасьєва, обжалуване неб. московським митрополитом Філяретом за непошанованє церкви, було заборонено зараз після його появи і находить ся в Росиї рідко.

„Mélusine", revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages. Paris, 1886, 8 (5-го серпня). Повний підпис.

---

[1]) Аби не відбігати від матерій, про які говорила недавно „Mélusine", вкажемо тут лише на варіянти українські й російські про Ангела й Пустинника, близші рабінським леґендам, ніж варіянти західні (Драгомановъ, Малорусскія преданія и разсказы 110—119, Афанасьєв, Русскія легенды, 5—8) з виїмкою (куріозно!), леґенди в ісляндській збірці з середніх віків (Gering, Islendzk Aeventyri, Halle, 1884, пр. С.).

Із історії вірші на Україні.

Критичний вривок.

Ще й доси часто говорить ся, — не тільки в простій публиці, а навіть серед учених спеціялістів, — що письменство народно-українське почалось в Росиї з Котляревським, а в Австрії з Мар. Шашкевичем. Тимчасом думка така зародилась і держить ся тільки через те, що попередні часи письменства на Україні мало висліджені науково, — бо вже й тепер появляють ся щорічно матеріяли, котрі примушують підняти початок того письменства на досить чистій народній мові далеко висше: в 18., 17., а може й у 16. стоїтє. Навіть коли залишити на боці літописи і хроніки козацького часу, котрі місцями дуже зближались до „простої“ народньої мови, ба навіть переклади західних апольотів і новель, подібні напр. до тих, які напечатані в „Памятникахъ старинной русской литературы“ Костомарова (I—II, 1860), — то все-ж зістануть ся проби драматичні, — напр. „Вертеп“, котрі появились у нас не пізнійше часів Виговщини,[1]) а ще ранійше „Інтермедії“ Іаватовича, котрі були навіть надруковані в 1619 р.[2]) Сі інтермедії прямі батьки драматичних творів Кониського й Довгалевського 18. віку, як сї прямі батьки Котляревського. Таким робом де далі все більш відкриваєть ся цілий круг нашого старого

---

[1]) Дивись про се в місячнику „Кіевская Старина“ 1883, декабрь: „Къ вопросу о вертепной комедіи на Украйнѣ“ М. Т—ва. Стор. 547—555

[2]) Передруковані в місячнику „Кіев. Стар.“ 1883, декабрь. Стор 656—664.

письменства, досить народній по мові, доволї живий та реалістичній по свойому осередку і, як по всьому видно, широко і навіть глибоко популярний колись в нашому краю.

Ми думаємо, що настав уже час прилучити до вище згаданих кругів нашого народнього письменства ще один, може ще більше популярний, — вірші, котрих вже й тепер чимало назбирано по старинним книгам і з народніх уст, і котрих певно можна знайти ще більше, коли тільки взятись за сю працю. Треба добре шукати по старим книгам, записям, а також розпитувати селян і міщан, котрі деколи знають ще празникові вірші, а також лірників, котрих репертуар ще дуже мало звісний в печати. Тільки ж треба поспішатись, бо старі книги й записи розгублюють ся, а неписьменна память слабіє і тратить свій матеріял. Вкажу тільки два приміри: в 1876 р. менї дав один Галичанин книжечку 18. віку, в котрій було богато церковних кантів і кілька віршів, а між ними преінтересна вірша про Уманьську різню 1768 р., котра розказує справу так докладно, як се тільки тепер вияснено актами і як того не знали ще недавно, коли руководились самими польськими мемуарами. Вірша ся непремінно зложена була очевидцем і зараз по справі, длятого, що б дійти від Уманщини в Галичину; ся вірша мусила мати колись доволї популярности, а тепер вона менї здибалась тільки припадком в одному екземплярі, та й то доси не попала в печать, хоч я передав її одному спеціялістови по історії гайдамаччини. Другий примір дає вірша празникова, різдвяна, надрукована недавно в московській газетї „Заря“ (1884, ч. 284) записана в селї Богданівцї, Подільської губ. Вона має тепер 51 стихів, я маю другий її варіянт із паперів Максимовича, певно записаний років з 30—40 назад у Полтавщинї, значно довший: 64 стихи.

Вірші, котрі доси звісні нам з друкованих книг і з рукописів можуть бути вложені в два розділи: 1) полїтичний і 2) церковний. Про перший можна судити по тим екземплярам, які надруковані напр. у прилозї до „Богдана Хмельницького“ Костомарова (передруковані в книжцї „Историческія пѣсни малорусскаго народа“ Антоновича і Драгоманова), в час. „Archiv für slavische Philologie“ II. B. 297—307 (про битву під Берестечком), в „Лїтописи“ Самійла Величка і т. и. При досить чистій народній мові сї вірші визначають ся реальним краєвим, национальним осередком і прекрасно передають нам думки наших предків про сучасні їм історичні справи й гро-

мадські порядки. Інтересно, що в кількох віршах новійшого часу, — про акцизи, про польське повстанне в 1863 р., про сільські порядки і т. и., — по части надрукованих у газетах (найбільш Київських) а по части остаючих ся в нас у рукописах, вбачаєть ся той же самий дух, та-ж сама літературна манера. Всі сі вірші явно носять один характер з народніми піснями про громадські справи (політичними) й часом дуже зближають ся до них. — Розділ церковний трохи иншого характеру і потребує доволі праці коло себе, що-б бути певним матеріялом для історії нашого народу. Багато віршів мусило прийти до нас з латинського заходу, а може деякі ще з Византії, коли не в цілому, то в основі своїй — і потребують пильної порівняної критики. Такого роду вірші, не тільки чисто церковні, про сьвята й сьвятих, а також і вірші про особи духовного стану, котрі, як і одвітні новелї, нагадують французькі fableaux, нїмецькі майстерзінґерів, Schwänke і т. и. (напр. вірша про багатого мужика Гаврила в книжці „Малорусскія народныя преданія и разсказы“. Сводъ М. Драгоманова). Інтересно, що деякі вірші мають зовсїм драматичну форму і можуть уважатись або за вламки її, або за відгуки церковної драми, коли не нашої, то близьких нам народів.

Щоб пояснити все сказане зараз, треба б було видати систематичну збірку хоч тих віршів, які ми вже тепер маємо в нашій колекції. Тільки ж ми тепер не маємо змоги на таку справу й через те задоволимось тільки одним приміром.

Ще в петербурськім місячнику „Основа“ (1862 р., юнь) надрукована була ось яка „Пасхальна вірша“, записана в Ізюмському повіті, Харьківської губернії:

Єгда Юда Христа жидам продав
І о тім вельми захвирсував,
Поверг сребряники, шед і удави ся,
То Луципер його любовно привітав,
І ось як іменно словами поздоровляв:
„Обитай же, Юдо, брате мій коханий,
Бо єси друг мой, присно соізбраний;
Добрую ми є тобою пораду мали,
Що Ісуса Назарянина на хрест ізогнали;
І яже аз пію чашу, то й ти будеш пити;
Да тільки об сьому не ізволь скорбіти,
Що мні буде в день судний, то й ти будеш терпіти.
Не унивай, но пожди, поки прийде сьвіту кінець,

І водружим на главу твою мій прекрасний вінець.
От-от, як невидно, Назарянина приведуть,
І його душу менї на віки вічні оддадуть;
Ібо я послав по його безсмертних і пресильних
Бинарей і трубарей, воєвод своїх вірних.
Да тілько не знаю, чого вони там забарились?
Видно, Юдеї Назарянина Христа іще не зробили" (?)
Як сіє Луципер с Юдою розмовляли,
То їх послані воєводи скоро причвалали,
І почали в труби трубить всїм слугам пекельним,
І самому Луциперю і князям його темним:
„Замикайте, підпирайте пекельнії врата,
Да й нїхто не виглядайте з пекла з нашого брата!
Ось іде гость, усїм нам неравний
Господь кріпкий і цар царей грозний
І множество ангелов Його окружають,
А нас куди! до Його анї мало не допущають.
Против єдиного ангела невозможно нїчого нам чинити,
А на Його самого і оддалеку невозможно зріти". —
А єгда-ж Христос став ік пеклу приступати,
То зачали пред ним ангели воспівати:
„Возьміте врата князя ваша,
І оддайте аврамськії душі наша!
От ідеть до нас царь слави,
Котрий сокрушив кінець вашей глави.
Годї-ж вам тут царствовати,
І праведні душі к собі забірати!"
І закричав Луципер: „Що там за царь слави?
Чи не той, що з розбійниками жиди його на хрестї роспяли?
Я оце за стид собі ставлю
Врата Йому отворяти
І вирій йому покаряти.
Нехай же Він іде сюди, да й настигає,
А хто із нас дужчий буде, той і бариші собі придбає".
Й закричав Луципер: — „Гей, панове воєводи,
Бинарі й трубарі!
Я вас на пораду сюди волаю,
Як із сим Христом поступати маю?
Як би нам оце хитрійше зробити,
Що б Його душу в небо не пустити?" —
Замормотали слуги:
„Нехай же Він іде до неба,
А сюди нам Його отнюдь не треба!
Хиба-ж ти не знаєш, як Він сюди прийде,
То ввесь нами собраний народ із пекла вийде.
Ібо Він не єсть простий чоловік,
Но Бог, котрий був прежде всїх вік".
І закричав Луципер: „Щож Він за Бог, що смерти бояв ся,
І за серебрянії гроші, як простий раб, продав ся;

Перед смертію стогнав
І на небо волав,
Даби в злії руки жидам не попав“? —
Между тим Христос ік пеклу приближи ся,
То мрачнеє пекло сьвітом просьвіти ся.
А Луципер не смогши сьвіта терпіти
Упав ниць і почав сильно вопіти:
„Гвалт, панове, гвалт! Пекло пропало!
І сили уже моєї скільки у мене не стало.
Правду казали, що Царь небесний
Вияв на себе образ чоловіколєний.
І я-ж, скільки не дужь, так не возмог перелєтити,
Що прийшлось менї тепер до віку вічнього скорбіти
Бо Іван Косматий Його хрестив
І тим же то крещеньнєм і поклоненьнєм мене мудро уловив;
Я-ж думав на Його, що Він грішнїщий усїх чоловік,
Аж Він той Бог, которий був прежде всїх вік“.
А Христос, пришедши к пеклу, благословив коругвою
І сокрушив на всїх заклепах вирій перед собою.
І тогда то Христос пійшов по Адама,
Де була заготовлена окромішная яма.
І так став поздоровляти,
На перед Адама і Єву одкликати:
„Адаме, Адаме! Як тебе яблуко сюди далеко загнало,
І за тобою скільки праведних душ в пеклї пропало!
Як тобі того яблука вкус показав ся?
Я-ж через нього на хрестї за всїх вас роспяв ся!
Тепер жи ти іди в слїд за мною отсюду,
Ступай — і з праведних нї однїї душі не оставляй.
Солоиона-ж не треба з собою брати,
Бо він можеть кріпко-дуже мудровати.
Да і Каін нехай іще трохи перебуде,
Поки не таковий, а особливий мій суд буде“. —
А єгда-ж Христос став із пекла виступати,
Тогда Луципер почав по маленьку і дерзость принїмати.
Хоть хлипко, да став говорити
І по бокам пекельним очами став водити.
І уздрів Солоиона, вельми удивив ся
Із своїми слугами і не мало чудив ся;
І сказав: „Хоть од Христа я і лиха набрав ся,
Так за те-ж бо минї мудрійший всїх чоловік остав ся!
Признай ся, Солоионе, чого ти іще в пеклї не видав?
Хиба-ж тебе Христос минї на віки вішні подарував?“
І рече Солоион: „Гляди-ж! Сей подарок тобі із лихом вийде,
Що мене-ж Христос іще і в друге прийде.
В первий його приход если ти і зостав ся,
А як по мене в другий раз прийде, то хочь і отчай ся!“
І закричав Луципер: „Вибийте його в шию,
А коли не хоче з пекла, то хоч через силу!“

І тодї то біси вигнали його з пекла,
То душа його в слїд за праведними потекла.
І так Соломон з пекла вимудрував ся,
Що всяк сьому диву дивував ся.
І так о ізбавленії од вічного плєна нашого радість нам вітаю
І з Великоднем усїх вас поздоровляю.

В сїй вірші зразу кидаєть ся в вічи живий, драматичний склад. Можна-б сказати, що автор її або вже мав перед собою примір драматичних сцен, котрі скорочував, вкладаючи їх у віршу, або ся вірша дає нам перехідну форму до драми. Глядючи на приміри подібних же різдвянських віршей (напр. в „Основѣ“ 1862, VI, — у Чубинського „Труды экспедиціи“ Ш, 328, 331—340, 342), в порівнянню їх до звісних варіянтів різдвяньскої драми, треба згодитись на перше. Правда, проти сього говорить те, що в нас тепер нема текстів „Пасхальної драми“, — але, звісно, що така драма у нас була колись. (Диви митропол. Євгенія „Описаніе Кіево-Софійскаго Собора“ II, 216). Може де небудь ще й знайдуть ся тексти сієї драми[1]), котра мусила бути також подібна в своїй чисто драматичній частинї до драм західних (латинських, французьких і нїмецьких) як і драма різдвянська.[2]) Поки що ми можемо рівняти нашу віршу тільки з текстами західними „Пасхальної драми“ (ludus de resurrectione Domini). Звісно, що ті частини сієї драми, в котрих показуєть ся вхід Ісуса в пекло і вивід звідти Адама й инших праотців, пішли від апокрифічного Никодимового євангелія. Мализна місця, котре ми можемо забрати під сю нашу роботу, не дає нам змоги зробити тут виписки з сього євангелія, котре дуже-б було інтересно зрівняти з нашою віршою, і через те ми відсилаємо цїкавих до самих текстів двох варіянтів того євангелія в виданю Тішендорфа: „Evangelia apocrypha“ (Leipzig, 1876). Досить уже драматичне дїйство в євангелію Никодимовому розвито дальше в справжнї драматичні сцени в латинсько-французьких і французьких містеріях 11—15 стол. (Диви напр. Parfait, Histoire du théatre français, I, 399—448;

[1]) Такі тексти справдї знайшли ся і спеціяльно знайшов ся, і то в Галичинї, текст драми „О збуреню пекла“, що була основою сеї вірші, див. Миронъ, Пасхальная драма (Кіевская Старина) 1896, іюнь стор. 390—412, іюль стор. 1—29. — І. Ф.

[2]) Ми не говоримо про інтермедії, котрі в нас дуже відмінні, не тільки від західних, але навіть від польських, напр. надрукованих у Kolberga: „Lud“.

Jubinal, Mystère inédites, I, вступне слово і II тексти, — а надто 290—297, 312 і далі, 339—342). Тільки ж французькі тексти, навіть пізнійші, держать ся старійших оріґіналів і вдержують тон поважний. Німецькі тексти, котрі, як звісно, робились по французьким, пізнійші, близші до часів реформації і через те малюють сцени з більшими детайлями і часто збивають ся на тон юмористичний, котрий нагадує тон нашої вірші. Ми приведемо тут для порівняня з 25—30 стих. нашої вірші, одвітну частину сцени в пеклї з німецької драми, по списку 14 стол., надрукованому в Mone, Altteutsche Schauspiele (стор. 116.).

Angeli cantant: Tollite portas principes vestras.
Lucifer clamat: Quis est iste rex gloriae?
Angeli: Dominus fortis, potens dominus, potens in proelio.

Item angelus percutiens dicit:

Ir hern, szliszet uff dye tor,
Der konig der eren ist hye vor.

Lucifer dicit:

Wer ist der konig lobelich,
Der da stost soe geweldelich
mir an myne helletoer?
her mochte wol blieben vor.

Angeli cantant: Tollite portas principes vestras.
Lucifer: Quis est iste rex gloriae, ut prius.
Angeli: Tollite.
Lucifer: Quis est iste rex gloriae, ut prius.

Ihesus dicit:

Ir hern uz der finsterkeit
uwir rufes sit ir dar ungemeit;
balde schliset uf dye toer,
der konig der eren ist da voer.

Lucifer dicit:

Stoz den regel vor dye toer,
der konig der eren ist da voer,
her schriget uns czue den oren
werlich er mag wol toren,
soe vil kan her klaffen.
waz hat her hye czue schaffen?
balde heiz en enweg gen,
anders en wert eyen bosze weter besten.
lye mir czewel und kelle,
ich wil en senken in dye helle.

Et sic frangit Ihesus tartarum, daemones ululant... і т. д.

Не може бути спору, що автор нашої вірші мав перед собою подібний текст, чи просто нїмецький, чи польський, чи руську його переробку, сього тепер, за недостачею матеріяду, рішити ще не можна. В усякім разї інтересно, що наша вірша обертаєть ся з церковним сюжетом і його особами ще вільнїйше, нїж драма нїмецька. Манєра нашої вірші навіть вільнїйша звісних тепер „Passionsspiele“ і „Fronleichnamsspiele“ 15—16 стол, котрих уличні й базарні варіянти мусїли мати вплив на тон наших віршів такого роду.[1])

Нам незвісний західний текст „Пасхальної драми“, котрий як раз підходив би до кінця нашої вірші, так щоб у ньому являвсь так само Соломон, як у нас. Тільки ж і сей кінець має собі анальогії в західних драмах. Так напр. в нїмецькому текстї „Christi Auferstehung“ (рукопис 1464 р.), надрукованому в Mone, Schauspiele des Mittelalters, II. B., чорти хотять задержати в пеклї сьв. Івана Хрестителя, кажучи йому між иншим:

Horet gummen her Baptiste,
Gy konnen vele orge liste.
Wolde gynn aldus untrynnen ?

та сьв. Хреститель просто виходить з другими праотцями. А далї, в кінцї драми, стоїть особливо дїя „das Teufelspiel“ (одвітно французьким Diablerie), в котрій чорти перше плачуть ся, що пекло опорожнїло, а далї надумують ся тягати туди простих людий, коли на землї нема вже патріярхів, і наносять з города (Любеки) усяких міщан-ремісників і купців, а під кінець сьвященика (sacerdos). Сей, після довгих суперечок з Люціфером налякує його, що Ісус прийде ще раз до пекла, як у нашій вірші Соломон.

Сказаного доси доволї, щоб показати, який вплив мала на нашу віршу західна, найбільш, звісно, нїмецька, біблїйна драма реформаційного часу. За літературним впливом ішов явно й ідейний і вільний спосіб трактувати особи сьвятої історії. Юмористична „струнка“ в українському національному характері

---

[1]) Дерзость Люцифера в нашій вірші нагадують слова в одвітній сценї Егерерського „Fronleichnamsspiel“ к. 15. стол., — напр.: Kumpt er (Jesus) aber her ein gegangen. — Er wirt geschlagen mit Knütel und stangen... і т. и. (Egerer, Fronleichnamsspiel, 150-ste Publication des Liter. Vereines in Stuttgardt. 284—285). — Тільки вся будівля сієї сцени инша.

дороблювала решту, так що наша вірша випережала навіть свої західні оріґінали, як се по части видно і в повисшій вірші, а ще більше в другій, в котрій малюєть ся подрібно, як Христос виводить праотців і пророків з пекла і як вони пирують в раю.[1]) Віршу сю теж можна звести з Никодимовим євангелієм і його наступниками, та тільки вона вже зовсїм вільно трактує сю тему; манєрою-ж своєю вона нагадує найсьміліїйші грецькі мітотольоґічні комедії й сцени після-арістофанівського часу, а також найскептичнїйші варіянти західних пародій церковних драм і віршів в часи по-реформаційні. Доси в печати звісний тільки білоруський варіянт її, дуже обірваний. (Записки Истор. Русск. Географическ. Общества по отдѣленію Этнографіи, т. V, 86—89). Ми маємо два списки української редакції, певно з половини 18 стол. — Та про них поговоримо другим разом.

Женева $^{13}/_{1}$ вересня 1886.

„Ватра. Літературный збірникъ, выдавъ Василь Лукичь. Стрый, 1887. Повний відпис.

---

[1]) Такого характеру різдвяньскі вірші надруковані в Головацького: „Нар. пѣсни Галицкой и Угорской Руси", II, 497—501. Ми маємо ще один варіянт зо згаданої висше галицької книжки 18 віку.

Науковий метод в етноґрафії.

(Етноґрафія Славянщины. Написавъ О. Стодольскій. Передрукъ зъ „Шкôльнои Часописи“, у Львовѣ 1887. 68 ст.).

Маленька книжка ся належить власне до літератури популяризаційної, але позаяк в Галичині дуже мало звісні справи, про котрі вона говорить (Великоруси й Білоруси), і позаяк автор показує деяку знайомість з жерелами спеціяльними, то може хто візьме її й за наукову.

Власне зміст книжки не відповіда заголовку, бо в книжці говорить ся з усіх Славян про самих Великорусів та Білорусів. Замір автора був, подати етноґрафічний нарис тих народів, — і по скільку він подає факти, зачерпнені з деяких подрібнійших діл, напечатаних у Росії, ціль та більше або менше осягнена. Але автор на тому не став: він хотів додати до свого нарису фільософію, а надто в першій статті, й ми мусимо остерегти читача не-спеціяліста, що ту фільософію треба брати більш ніж обережно.

Фільософія та вийшла з тісї ідеї, котра від давна запанувала в певних галицько-руських національних кружках. Як звісно, ті кружки переважно ділять ся на такі, котрі всяко хотять довести єдність галицьких Русинів з Великорусами, а при тому поставити остатніх в як найліпшому сьвітлі, — і на такі, котрі держать ся противних думок і особливо налягають на самостійність Русинів. Ті два гурти звуть ся звичайно в Галичині, — хоч, по нашому, не зовсім точно, — москвофілами й украïнофілами. На лихо, обидва гурти вживають всього менше нау-

кового методу для доводу своїх прінціпів. Найбільше шкоди така ненауковість може наробити власне в популяризаційних виданях, серед публики, котра не має можливости критикувати самі підстави ідей авторів.

До останнього часу в таку ненаукову, тенденційну популяризацію пускались в галицькій Руси більше москвофіли, але від недавна зайнялись нею й українофіли. Примір показав пр. Ом. Огоновський в своїй брошурі про Маркіяна Шашкевича, виданій в 1886 р. В сій, — що до головного сюжету доволі добрій брошурі, автор допустивсь навіть до того, що написав, буцім-то ще в XII ст. „против назви Русь станула назва Москва“ і що московські царі аж тілько в XVII в. прозвали Руссю свої землї а також Україну „по лѣвому берегу Днѣпра“!!! Автор, — університетський професор, — не може не знати, що все се противне таким памятникам, як літописи, грамоти, монети, і певно не написав би такого для публики більш критичної, — але для „народу“ можна, навіть треба. Pia fraus!

Книжка д. О. Стодольського, хоч і написана для публики більш осьвіченої, вся збудована по методу, показаному в відповідних уступах брошури д. Огоновського. Книжка та очевидно написана з ціллю настрахати Галичан картиною того народу, котрий певний гурт у Галичині видає за „один народ“ з Русинами.

Д. Стодольський вже в початку книги виступа a priori проти ідеї, щоб на такім великім обшарі міг бути один народ: і в Архангельску і в Єкатеринодарі, в Перемишлї, Москві й Камчатцї! Природа б сього не потерпіла, — каже він, — і дума, що такий аргумент хоч кого, то перекона. Ми-ж думаємо, що такого аргумента мало, бо далеко не одна природа виробля національности, а окрім того, при всіх відмінах в частинах „великої Сарматської площини“, — як кажуть географи, — в усіх їх богато й спільного. Ми напр. і самі знаємо, що під Перемишлем а в Москві живе не один народ, та знаємо се з факту, а не з апріорної аргументації автора. Адже-ж у Архангельску й у Моздоку на Тереку живе один народ — Великоруси, на Карпатах і в степу над Кубаньню один народ — Русини, то певно нема апріорного резону, чому б не бути одному народу в Архангельску й у Єкатеринодарі, в Жабйому й у Моздоку! Ось Турків як історія рознесла від Сибіру до Босфору й Арабії — а все один народ, один язик! Та чи одних Турків?! Очевидно, що національні відрубности треба

показувати фактичним аналізом, — як і права на культурну відрубність фактичним розвоєм національности, а не апріорними деклямаціями: що „не люди", а климат і т. и. виробляють національности, — та що „марна праця, суща нїсенїтниця усякі обєдинительні і ассиміляторські заходи!" „Проти Бога и природы нѣчого не вдѣешь" і т. д.

Д. Стодольський і сам приступа до того, щоб фактично показати національні осібности Великорусів. Сї осібности він зводить в кінцї так: „помѣжь сего народу скрôзь панує темнота, бракъ моральности, забобоны, щось нехристіяньске, хижацьке... Не винуватимо мы за се народу, хоть и не выправдимо лихихъ бокôвъ сго житя самыми тôлько убожествами". — По всьому тому й по деяким прямим виразам автора виходить, що така вже раса Великорусів, котру зробив „Богъ и природа". Дивненько після того, навіщо автор все таки пише: „тôлько свѣтъ и воля спроможуть ся колись перетворити великорускій нарôдъ и выплекати зъ него нарôдъ Европы и христіяньства". Щоб оперти на чому небудь твердому свої погляди на расу великоруську, п. Стодольському слїд би було докладно описати природу Великороссії й її вплив, — але він сього не робить, може через те, що тодї-б показалось, що природа ся де в чому доволї рїжна від Білого моря до Кавказу, а в другому дуже подібна до природи тих країв, котрі заселені невеликоруськими народами. Д. Стодольський починa від помішання предків Великорусів (кольонїстів славянських і між ними в добрій долї Русинів) з „хижими фінськими народами". Жаль тільки, що та хижість Фіннів науково недоказана. Читаючи тепер етноґрафічні описи народів, з котрими безспорно перемішувались ті предки (Мордва, Череміси й и.) часто надибуєш, що де в чому — то в рільництву, то в вихованню скота, то в пчільництву, а то й у ковальству — вони іноді навіть висше теперішнїх Великорусів. Також бачиш, що іноді хвалять їх за добродушіє, чесноту й т. и. Далї пригадуєш собі, що на Уралї й Алтаю у Фінно-Татар була доволї висока металїчна культура, котра навіть звідти йшла й на захід, — потім спомпнаєш, що по Волзї й її притокам, власне там, де мусїли з І-го ст. змішуватись Славяне з Фінно-Татарами, йшла кілька сотень років чимала культура персидських Сассанїдів (нагадаєм, що тепер Вамбері з тієї культури виводить деякі причини переваги Мадярів) а потім мусульман Арабо-Персів, і що напр. і доси на руїнах старих Болгар над Волгою бачиш слїди таких будинків, котрі

не зробили-б сорому нї в Москві, нї навіть у Перемишлї. Звісно всїм, що напр. релїтійна культура Фіннів явно впливала на славянські народи так, що й доси навіть у церковно-славянській мові зостались фінські слова: капище, кумир, кудесник і др. Як згадаєш про се все, то приходиш до думки, що тезу про „хижацтво“ фінських народів, пославянених потім у Росії, треба ще дуже пильно перевірити. Початок до такої перевірки вже зроблено Фінляндцями, як Кастрен, Альквіст (котрого недавня праця про слїди культури старих Фіннів в мові ріжних фінських народів переложена й по росийському) й и. Але треба-б, щоб і славянські вчені перестали бавитись загальниками, котрі виходять тільки з апріорного погляду, що, мовляв, коли Славяне в Росії взяли перевагу над Фіннами, то певно остатнї були хижійші (дикші). Пригадую собі куріоз, який ставсь у нїмецькій науцї. Там панували погляди на Славян подібні тим, які кружать у нас про Фіннів. Аж ось славний Катрфаж (Quatrefages) розсердившись на Прусаків, як патріот, після 1870—71 рр. видав книжку „La rasse prussienne“, котра нагадує деякі трактати про расу Великорусів. У Катрфажа виходило, що Прусаки не Нїмцї, навіть і не Арійцї (!), бо вони походять від Славян, Литвинів, Фіннів; через те вони й хижі. Як почали нїмецькі критики розбирати книгу Катрфажа, то дописались і до такого, що напр. полабські та поодерські Славяне, з котрими змішались нїмецькі кольонїсти, були де в чому навіть культурнїйші від тих кольонїстів.

Всїм написаним зараз я хотїв тільки сказати, що такі справи, як походженнє Великорусів і инших рас і вплив того походження на психічні ознаки їх ще дуже мало розібрані науково, щоб їх можна було так скоро трактувати та ще й з практично-полїтичними цїлями, як се роблять д. Стодольський і инші.

Д. Стодольський не тільки не придержуєть ся такого єдиноспасенного, наукового скептицизму, а навіть сьміливо перескакує через всїм звісні й тепер історично-етнольоґічні факти. Для нього в противність Великорусам — сїй мішанинї Славян з Фіннами, коли не чистим Фіннам — „украинсько-руська народнôсть и національнôсть“ (?), як польська й сербська, „складали ся зъ покономъ вѣку самостôйно“, — з чого дальше автор виводить між иншими і ріжниці в одежі Великорусів і Українців. Що в Великій Руси була мішанина Славян з Фіннами і, додамо, Татарами, се безспорно, — хоч довго ще треба працювати антропольоґам, археольоґам

і т. и., поки вилічать проценти кожного елемeнту в тій мішанині. Але ж не менше безспорно, що й в Україні була велика примішка народів татарських і навіть трохи фінських. Недавно харківський професор Безсонов написав довгу розправу, в котрій обернув метод, котрий доказує, що Великоруси — Фінни, а Українці, — чисті Славяне, як раз противно, й доводить, що Великоруси — чисті Славяне, а Українці — Турко-Татари. Такі розправи мусіли-б бути пересторогою патріотам в роді д. Стодольського, щоб обережнійше трактували етнольоґічні справи. А в нашого автора необережність доходить до того, що він не тільки робить відкрита — славянський стрій в одежі, котрий би то стратили Великоруси — а навіть до того, що вписує в спеціяльні, неславянські слова великоруські: рубаха (див. сербське рубина, галицьке у Желехівського рубатка, рубаха і т. д.), зипун, малоруське і польське жупан, — і що він говорючи про те, як богато переняв Великорус в одежі у Татар, — і слова не говорить про те, як відносить ся до татарської одежі й її назв українсько-козацька!

При такому методу, або ліпше при такому браку всякого наукового методу наш автор не зміг вправитись навіть з матеріяльними боками великоруської етноґрафії (вилічувати всї помилки його було б довго), — а він ще взявсь за національну психольоґію. Діло се страшенно трудне, а надто тепер. Років 50 тому назад було воно далеко лекше. Тодї вірили, що Бог, сотворяючи народи, дав кожному осібного духа. Який то був дух, — кождий національний мудрець писав, що хотїв, — від чого виходило, що коли взяти напр. старих, навіть досить ученних кельтофілів, ґерманофілів, славянофілів, — то кожний з них записав у спеціяльні відміни своєї раси теж саме, що другі записали в свої (напр. почуття побожні, християнські, або раціоналїзм, як до тенденції фільософа), а поряд з тим записав у свої відміни як раз противні тому, що сусїд записав його расї (напр. миролюбство, коли сусїд писав його собі, а на те місце ставив заборчість і т. д., і т. д.). Коли згодом наука стала більш інтернаціональною і вчені всїх народів порівняли всї такі мудрования — найшов на них сором. А до того розширивсь і матеріял науковий, дякуючи археольоґії й етнографії й самій історії, котра звернула увагу на акти й подібні документи. Тепер справа національної психольоґії прийшла до того, що коли й справдї кожний нарід дістав собі від природи осібний дух, — то перш

усього ще той дух треба науково точно означити (а на те ще богато треба праці!), а потім той дух ніколи не держався в замкнутій шклянці (простіть мені сей дуже може грубий вираз!), а в відчиненій, і через те видихався і приймав до себе частини з других шклянок на протягу історії. От через те тепер, навіть тоді, коли вченому здається ся, що він справді потрапив на щось характеристичне в психольогії якого народу, рідко можна наповне сказати, чи тут маємо діло з чимсь конституційно-расовим, чи з історичним. перехідним.

Коли обернемось з таким, вчять таки єдино спасенним скептицизмом навіть до найліпших донедавніх проб цільних національних характеристик, то часто нам прийдеть ся хитати головою. З таких праць славянська наука має в своїм роді Meisterstück — Костомарова „Двѣ русскія народности", де автор характеризує, рівняючи, Великорусів і Українців. Але скільки вже мусів би тепер переробити в тій праці сам Костомаров через 30 років після того, як вона написана! Тілько відсталостю галицько-руських учених не тільки від науки в західній Европі, а й у самій росийській Україні можна пояснити те, що писателї „Зорѣ" (дд. Ом. Огоновський, Гр. Цеглиньский) і доси повторяють те, що там написано, напр. про індивідуалїзм Українців в порівняню з коммуналїзмом Великорусів. З 1861 р., коли писались „Двѣ русскія народности". українські етнографи, навіть щирісінькі українофіли, звернули увагу на те, що в цілій половині України, — в Новоросії, як і в Харківщині, істнує громадське обладуваннє землею майже таке саме, як і в Московщині, а надто в степах її; — окрім того знайдено, що подібне обладуваннє було розширене ще в XVIII ст. по всій Гетьманщині (Полтавщина й Чернигівщина) і зостаєть ся де інде й доси (Дивись „Матерьялы объ общинномъ землевладѣніи", також роботи Руссова й и. в земських статистичних виданнях чернигівських і херсонських, праці й акти видані проф. Лучицьким і и.). Поряд з тим описані хліборобські, рибальські й инші спілки серед Українців, котрі іноді навіть більше мають коммунїстичної барви, ніж великоруські а р т е л ї (Див. Руссова в Труд. Черниг. Стат. комітету, а також книгу Щербини „Южнорусскія артели"). Подібне-ж стало ся і зо справою подільности родин: знайдено напр., що в XVIII ст. на Україні родини менше ділились ніж тепер, і були, значить, подібнійші до великоруських, а з другого боку тепер родини великоруські

ділять ся, то-б то стають подібнїйшими до українських, — окрім того виявилось, що напр. в Лемківщинї сїмя й доси зістаєть ся подібна до старої великоруської. (Див. працю д. Ольги Франкової в альманаху „Перший вінок“.[1]) Сї факти показують, що ознаки, котрі ще недавно вважались за конституційно-національні, статичні, — дїйсно тільки історичні. Як же треба бути обережним в таких пробах національних характеристик, а надто, коли йде дїло про зовсїм тонкі, духові ознаки, про котрі напр. говорить д. Стодольський!

Вже коли д. Стодольському скептицизм в родї нашого здаєть ся непотрібним, то він би найлїпше зробив, як би просто пішов за характеристиками Українцїв і Великорусів по Костомарову (котрого праця признана в Росії не тільки українофілами, а навіть шкільними підручниками), або по Реклю.[2]) Тодї б він хоч би вберіг ся від грубих помилок та дуже вже старомодних наівностів. — Д. Ст. хоче оправдати свою характеристику раси великоруської, як „гнобителїв, нетолєрантних, лукавих, еґоістів“, і т. д. навіть на всїм протягу їх історії, і для того він не тілько записує на кошт раси такі речі, як релїґійна нетерпимість, котра на дїлї єсть ознака історичної доби культури в усякій расї (замічу, що деякі Великоруси, вбачаючи такі факти, як напр. що Геннадий архіеп. Новгородський, побиваючи єретиків, покликавсь на примір гішпанської інквізиції, проти гуманної ради Нїла Сорського, — претендують, що їх раса толєрантна в порівнянню з західно-европейськими). Д. Стод. вибіра з історії Великорусів кроваві факти, котрих купами можна винайти в уся-

---

[1]) Се не єдиний примір подобенства власне далекої Карпатщини з Великою Руссю в порівнянню з близшою Подніпрянщиною, — хоч напр. по мові, по одежі й по и. Карпатщина більш відмінна.

[2]) Вважаю потрібним тут замітити, що я хоч і помагав авторови „Nouvelle Géographie“ укладати його V том (Европейська Росия), та національні характеристики в тім томі (Литвинів, Поляків, Білорусів, Українців, Великорусів) цїлком писані самим д. Реклю. Я вважаю сумарні національні харектеристики при теперішнім станї дослїдів ще науково неможливими. Але д. Реклю має крім наукового ще надзвичайний поетичний талант. При такому талантї він зміг ся подати образи того вражіння, котре тепер, в даний момент робить на чужинця більшість відомих йому по книгам і наглядно людий звісних національностів. Такі характеристики, коли не можуть бути науково точними, то можуть бути не тільки passables, але навіть наводити вчених на дальші дослїди.

кій історії, і всї їх ставить на рахунок раси, при чому іноді потрапляє прямо проти себе. Так напр. він докоря великоруську расу Андреєм Боголюбським (родом Українець!) і руїною Київа з церквами за часів його. Але ж в Іпатській літописи (галицько-волинській) читаємо: и церкви обнажиша иконами и книгами и ризами, и колоколы изнесоша всѣ, Смолняне и Суждалци и Чернигговци", — тоб то в сій пригодї грішні однаково і Білоруси і предки Великорусів і Українцї.[1]) Скаже може хто, що популяризатор не обовязаний сам заглядати в старі літописи, йому досить знати, що князь був з Суждаля, де тепер Московщина, а зруйнований город на Українї... Але ж факти сучасні треба б уже знати! Д. Стод. запевняє, що Великоруси, навіть Турґенєв, Пушкин, Бєлїнский не інакше як глумлячись згадували українсько-руську народність, мову й письменство. Ми абсолютно не пригадаємо собі, чим подав повід Пушкин до такого суду. Бєлїнский же неґував самостоячість українського письменства, бо державсь ґеґелївсько-державних поглядів, але про українську народність і народню словесність говорив з горячою симпатією (див. виписки в моїй брошурі „Письмо Бѣлинскаго къ Гоголю съ предисловіемъ Драгоманова"). Турґенєв же дав стільки доказів своєї симпатії до Українців, як дай Господи подати хоч четверту долю стільки другим в усяких між-національних справах. Думка про те, що Турґенєв глумить ся над Українцями, пішла з того часу, як д. Куліш доволї безтактно виступив з протестом з поводу глумливих слів Пітасова (одного з персонажів в романї „Рудинъ") над українськими поетами. Ми мусимо признатись, що Пітасов, хоч дуже карикатурно, та підхопив все таки справдї сьмішні боки українофільських поетів після-Шевченківської доби, котрі нераз вказували й самі українські критики. А в усякім разї Пітасов — не Турґенєв, і сам автор виводить його зовсїм не симпатичним, і зараз же вклада другому герою більш симпатичному, репліку Пітасову за Українців. Нарештї Турґенєв змалював нам два українські типи пресимпатично (дівчина Маша в „Затишьи"

[1]) В московській історії можна знайти далеко гірші факти, напр. руйнования Іваном IV Новгорода, — та тільки все таки ті факти треба залїчити до характеризуючих політичний уряд, а не расу. Та й якої справдї раси був Іван IV, по батьку Москаль, по бабцї Грек, а по матери Білорусо-Поляк?

і ідеалїст Михалевич в „Двор. Гнѣздѣ“), переложив Марка Вовчка, написав спомини про Шевченка, поміг французькій писательці E. Durand написати в Revue des deux Mondes статтю про Шевченка, отверто висказавсь за Федьковича (в листї до мене, напечатаному в „Зорѣ“), провів на Парижському лїтер. конґресї в 1878 р. протест проти заборони укр. лїтератури в Росії. Невже нїчого з сього не звісно нї д. Ст-ому, нї редакції „Шкбльнои Часописи“?[1])

До найбільших наївностів нашого етноґрафа належить все те, що він говорить про релїґійність у Великорусів і з поводу того. Для нього „вѣра Русина збудовала ся и истнує на чистбй истотѣ Христового заповѣту“ й т. и., а в релїґії Великорусів він бачить байдужість, обрядовий фанатизм, користь, забобони й т. и. Коли пригадаєш, як колись усякі репрезентанти націй і конфесій, — від Ж. де Местра до Хомякова — бачили власне в своїй расї чисту істоту християнства, — то мимоволї всьміхнеш ся, читаючи такі характеристики! Де ж було нашому авторови після сього розібратись в так ріжнобарвному сьвітї, як великоросийське сектантство від старообрядства до радикального молоканства (про котре єсть така докладна праця українофіла Костомарова), сектантство, котре власне тепер, після того, як переложено евангелїє на мову все таки близшу до народньої

---

[1]) Коли вже ми згадали про Турґенєва, то хай нам буде вільно показати на Турґенєву-ж, на скільки неможливо ставити в расові відміни такі речі, як петолєрантність, виключність і т. и. Д. Ст. виписує з старих вандрівників у Москву в XVI—XVII ст. засуди про нетолєрантність і т. и. Москвичів (замітимо, не всїх Великорусів, бо того нїяк не можна сказати про Новгородців і Псковичів, котрих напр. Герберштайн спеціяльно похваля). Але тепер на Турґенєву, його товаришах і типах бачимо примір Москалів-Европейців, котрі не мають нїчогісінько спільного з Москвичами Гербештайна й Олеарія. Сам Турґенєв через те й став любимцем усього сьвіта, що він, не перестаючи бути Великорусом, став одним з найширших, найуніверсальнїйших духів XIX ст. І в сьому Турґенєв єсть типічним чоловіком нової росийської культури, котра при всїх своїх хибах, може власне через свою новину має в собі багато власне універсального, космополїтичного. Ми-б далеко зайшли, коли-б схотїли все сказати, що можна з сього поводу; скажем тільки, що тим з менших народів, котрі хотять оберегти свою індивідуальність перед Великорусами, лїпше-б познайомитись близше з сею новою европейсько-росийською культурою і де в чому взяти її за примір, пїж переживувати старі речі про стару Москву та тїшити себе думкою, що ми, мовляв, більші Европейцї, коли на самім дїлї сього зовсім нема.

великоруської — почало рости з новою силою і при тому не в своїх старобрядських галузях, а в протестантських. На скільки автор наш не здібний оцінювати культурно-історичні прояви, видно з того, що він записує на рахунок Великорусів, — то б то „об'єдиненія“, — і українську штунду, про котру тепер документально звісно, що вона пішла від нїмецького баптизму! Після сього спитаєш, чи не Великоруси були винні й у Цвінгілї, Кальвинї, Ноксї (Knox) і т. д., чи не „обрусѣніе“ привело було в XVII ст. на Волинь і соцінїянство?!

Чогось подібного можна ждати від нашого етнографа, коли він ставить в національну відміну Великорусів такі всесьвітні речі, як віру в чортів, домових, водяних, ліших, в ворожбу, щасливі і безталанні дни і т. д. і т. д.

Кінча свою розправу про Великорусів д. Ст—ий оглядом народньої словесности. Тут йому прийшлось признати, що вона богата у Великорусів, що конечно сьвідчить про їх духову силу. Такий вивід д. Ст. всилюєть ся застерегти тим, що, мовляв, в тій словесности богато позиченого. Замітивши таке, він пускаєть ся в розмови про казки, биліни, пісні й т. н. подібні в ріжних народів, при чому то кидаєть ся до колишньої „загальної вітчини“, з котрої б то винесли ріжні народи загальні спомини, то каже рішучо, що казку про жар-птицю Великоруси взяли прямо від Нїмців, а про Івана-царевича від Італїянців, — і тут же додає, що д. Великанов каже, що з усїх казок збірника Афанасьєва тільки шести (!!) він не чув у Кирґізів!!! Очевидно, що наш автор абсолютно не знайомий з теоріями, котрі руководять дослїд т. зв. народньої словесности, не тільки з новими (після Бенфея), але й зо старими (Ґріммів) і навіть добре не переглянув збірки Афанасьєва. Не досить він знайомий і з росийською навіть шкільною літературою про народні пісні, — бо він каже напр., що биліни (великоруські) співають (?) „сказителї“, „нѣбы то нашї кобзарѣ“. А тут то й була пригода показати власне важні культурно-історичні відміни між великоруськими билїнами[1]) і нашими кобзарськими думами чи псальмами, як звуть їх тепер самі кобзарі.

Росправа „Бѣлорусины“ написана ще з меншою студією, і позаяк тут автор не мав навіть і тієї провідної нитки, що

---

[1]) Биліна — слово не народне, а взяте вченими з нашого „Слова о полку Игоревѣ“.

мав в попередній розправі (по просту сказати, національної ненависти), то ся розправа вийшла вже зовсім безбарвною й беззвязною. Автор видимо не зна етнографічних трудів Безсонова, Шейна й и., що появили ся власне після „наїзду“ з 1863 р. (ст. 51) і характеристично, що він цитує як білоруські ознаки оповіданнє, котре напечатано і в українських казках (стор. 63, порівн. у Драгоманова „Малор. нар. преданія“, 66; варіянти, замітим, єсть і в зах. Европі), і пісні, взяті прямо з України (напр. особливо на стор. 65, пор. в збірці ще Максимовича). „По деякихъ пѣсняхъ бѣлоруськихъ“ — каже д. Ст. — „згадуєть ся ще богъ Рай, про котрого жаднои згадки нема въ великоруськихъ або въ украиньско-руськихъ пѣсняхъ“. Тим часом в українських веснянках знаходимо Урая або Юрая, котрий, певно, не хто инший, як весняний сьв. Юрий (див. напр. Чубинського „Труды“ і т. д. Ш, 30).

На скілько д. Ст—ому відома білоруська бувальщина в купі з народньою словесністю, видно з того, що він каже: „Въ поетичныхъ народныхъ творахъ, напр. украиньско-руськихъ, сякъ чи инакъ, а вже брало участь національне освѣченє интелигенціи. По Бѣлой Руси сего не було й нема; освѣчену верству по Бѣлой Руси нѣколи не становили самі Бѣлорусины — у нихъ не було й доси нема писаної литературы; тымъ то авторами усѣхъ творовъ народнои бѣлоруськои поезіи бувъ и єсть самъ лише народъ“ (стор. 63). А хто-ж були — спитаємо ми — Фр. Скорина, Семен Будний, автори Литовських Літописів, Литовского статута, перекладчики таких річий, як Александреіда і т. д.??? І теперішня білоруська народня поезия тим і характеристична, що в ній знаходиш поряд з річами архаістично-наівними явно старого дописьменського часу, — речі книжного складу, іноді зо слідами протестантизму, котрий був так розширений по Білій Руси XVI—XVII ст. Окрім того тепер по Білій Руси кружить чимало віршів рукописних, іноді писаних латинським абецадлом. Вірші ті звичайно ігнорують ся, бо в Поляків їх уважають чужими й хлопськими, а в руських польськими й католицькими. А тимчасом між тими віршами єсть такі інтересні речі, як недавно напечатана д. Шейном вірша про еманципацію крестян в 1861 р. (Русская Старина, 1886, н-р Ш.).

Багато інтересного й поучающого для громади української, польської й великоруської показав би той, хто б навіть тільки

зрезюмував хоч ті матеріяли з етнографії Білої Руси, котрі вже напечатані. Та для такої праці треба перш усього обєктивно-наукового методу, котрого на лихо не так часто здибуєш у нас навіть і в людий більш компетентних, ніж д. Стодольський.

„Товарищ. Письмо літературно наукове. Львів. 1888, ч. 1 (з 10 н. ст. липня). Повний підпис. Заголовок статї не походить від Др—ва, але доданий редакцією (властиво д. Франком). Стаття була написана зразу, як каже редакция, „для польського вченого видання „Kwartalnik historyczny", де однакож не могла бути поміщена" (див. тамже, ст. 116). О. Стодольський — псевдонїм неб. Ол. Кописького.

Побожні леґенди Болгар.

Кілька вступних слів.

Болгарія представляє своїм ґеоґрафічним тай історичним становищем між сьвітом ґелєнським і сьвітом варварським, а далі між Византією та Турками й Славянами великий інтерес задля історії цівілїзації взагалї і задля науки фолькльору спеціяльно. Але, на лихо, студії болгарської лїтератури, — писаної тай устної, — ще не досить поступили. Найбільше ще пощастило народнім пісням: після Русина Гуци (Венелїна) Болгари брати Міладинівцї, Чокалов, Росиянин Качановский і т. и. зладили гарні збірки болгарських пісень; дд. Дозон і Розен дали західній публицї зразки тих пісень по французьки та по нїмецьки. Прозаічні болгарські оповіданя менше звісні навіть у сьвітї славянських ученых. Лише не богато зібрано їх „із уст народу“ і надруковане з того розсипано по найбільшій частинї в мало доступних публїкаціях. Держава нації обовязує збирачів публїкувати їх заграницею, від Константинополя до Москви, і тепер навіть професіональний бібліоґраф дуже часто не годен їх знайти! Більше-менше повну бібліоґрафію болгарських оповідань, надрукованих у тих публїкаціях, дав д. Сирку в Archiv für slavische Philologie, VI, 130—131.

Аж новим часом появила ся невеличка книжочка д. Шапкарева, посьвячена спеціяльно болгарським народнім оповіданям і віруваням п. з. Български народни прикаски и вѣрвания (Пловдивъ — Філіппополь, 1885). Збірка дуже інтересна, хоть і не систематична, і між иншим декотрі варіянти

роблять вражінє, немов би їх укорочено або записано з памяти, а не за проказом оповідача. Ось чому властиві казки сеї збірки не мають великої вартости.

З народніх болгарських оповідань найінтереснїйші особливо леґенди про релїґійні сюжети, бо вони мають виразні ознаки релїґійного руху, звісного в славянському сьвітї під іменем богумильства, який відгукнув ся й на заході в сектах, названих Патарами, Катарами й т. и. (Див. Schmidt, Histoire des Cathares ou Albigeois; Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bons Hommes en Orient et en Occident). Можливо, що чимало побожних леґенд перейшло зі сходу навіть у західну Европу через балканських Славян і спеціяльно Болгар.

Ми бажаємо дати фолькльористам, які не знають славянських мов, кілька зразків болгарських леґенд. Додаємо до них порівняні примітки, які не в претенсії вичерпати істнуючі анальоґії (на подібну працю ми живемо за далеко від осередків, де би можна мати під руками доконче потрібні матеріяли), а лише мають зазначити в загальних рисах точки відносин наших леґенд до анальоґічних документів фолькльору инших народів.

I.

Бог, Диявол і Син Божий.

Зразу землї й людий не було. Скрізь була вода. Істнували лише Господь і Диявол, які жили тодї в купі. Одного разу Господь сказав Дияволови: „Ану, робім землю і людий“. — „Робім, відповів Диявол, але відки візьмемо землї?“ — „Під водою є земля, сказав Господь Дияволови, понирни туди й візьми трошечки“. — „Добре“, відповів Диявол. — „Але поки пустиш ся, сказав Господь Дияволу, скажи: з Божою силою тай моєю! Тодї дійдеш до дна й знайдеш землю“.

Диявол пустив ся, та не сказав перше: „з Божою силою тай моєю!“ але: „з моєю тай Божою силою!“ Через те й не дійшов до дна. Другим разом знов так само зробив і знов до дна не дійшов. За третим разом уже сказав: „з Божою силою тай моєю!“ і тодї дістав ся до дна і захопив нігтями трохи землї.

Ту землю Господь кинув на воду і зробила ся мала земля. Диявол, побачивши се, задумав ось яку хитрість: попросив Господа спати, і коли він засне, то хотів кинути його в воду, аби лишити ся самому і прославити ся, що сам сотворив землю. Господь знав се, але ляг і вчинив ся, що спить. Тодї Диявол устає, бере Господа на руки і йде к водї, аби його кинути; він іде к водї, а земля росте. Не дійшовши до води, він обернув ся у другий бік; але знов води не досяг. Тодї обернув ся й у третий бік і знов не досягнувши води, кинув Господа на землю тай сам ляг. Коли трохи попіспав, то прийшло йому на гадку, що лишив ся ще й четвертий бік; бере він Господа й несе його к водї, але знов не дійшов до неї.

Тодї Диявол будить Господа: „Вставай, Господи, поблагословім землю, — он яка вона велика виросла, поки ми спали“. — „Коли ти носив мене на всї чотири сторони, аби мене кинути в воду і зробив мною хрест, то я й поблагословив землю“, каже Господь. (1) Диявол розсердив ся за се, відвернув ся від Господа і втік від нього. Коли Господь лишив ся сам і коли земля виросла так дуже, що сонце не могло її осьвітити всю, то він сотворив зі свого духу ангелів і післав ангела воїна запитати ся Диявола, щó би зробити, аби земля перестала рости.

Тодї Диявол сотворив козу і маючи йти до Господа, осїдлав цапа, якому зробив уздечку з порею: від тодї й доси кози мають бороди. Ангели, побачивши, що Диявол їде на цапі, засьміяли ся з нього, а той розсердив ся і вернув ся назад. Господь зараз же сотворив бжолу і сказав їй: „іди швидко, та сядь Дияволови на плече і слухай, що він буде говорити, а потому приходи сказати менї“.

Бжола пішла, сїла Дияволови на плече, а той і каже: „Ех, тай дурний же Господь! А взяв би прута, зробив би ним хрести на всї чотири сторони та сказав би: годї тобі, земле, рости! а він не знає що робити!“ Бжола, учувши се, забренчала і злетїла йому з плеча. Диявол оглянув ся, побачив її тай сказав: „Нехай їсть твій (кал?) той, хто тебе післав!“

Прийшовши до Господа бжола звістила йому, що Диявол сказав: „Ех, тай дурний же Господь! А взяв би прута, зробив би ним хрести на всї чотири сторони та сказав би: „годї тобі, земле, рости! а він не знає, що робити!“ — А на мене, сказала бжола, каже: „нехай їсть твій (кал?) отой, хто тебе

посилає".[1]) Господь зробив, що було треба — і земля перестала рости, а бжолі сказав: „над твій (кал?) нехай від нині не буде ніщо солодше".[2])

Після того Господь сотворив із болота чоловіка, від якого розмножило ся на землї богато людий; а коли вони стали вмирати, то Господь покликав Диявола і запросив його жити в купі. Диявол згодив ся під такою вмовою: живі люди нехай будуть Господні, а вмерлі його. Господь згодив ся на се, аби-ж люди не вмирали так швидко, то зробив так, аби вони жили по 200 і 300 років. (3).

Після довгого часу, коли Господь побачив, що вмерлих людий стало більше ніж живих, і Диявол має більше людий ніж він, то задумав звалити вмову, але не знав як. Задля того він питав ся декотрих зі своїх людий, як Авраама, Мойсея та Йосифа — питав ся й ангелів, але ніхто не вмів його порадити, як би звалити ту вмову. Поклали запитати ся про те самого Диявола: „Ви заключили вмову з Господом, аби живі люди були його, а вмерлі твої, чи може Господь ізвалити ту вмову?" — „Сам Господь не може, відповів Диявол, а син його може, як би лише зробило ся так, аби йому вродив ся син від його духу, а не так як родять ся инші люди".

Коли сказали се Господеви, той став міркувати: „як же може лише з мого духу вродити ся менї син на землї перед усїм сьвітом!" Думав, думав і не міг придумати. Ось чому він сам запитав ся раз Диявола: „як би то зробити, аби менї вродив ся син лише від моєго духу?" — „Дуже легко, відповів йому Диявол: возьми, зроби з васильку вітку, кинь її в пазуху тай переспи з нею одну ніч, загадавши, що бажаєш, аби тобі вродив ся син від духу божого, і, скоро лише встанеш, пішли її побожній чистій Марії, сестрі Іордановій, аби понюхала, от вона й заваготіє.

Господь зробив так, як йому сказав Диявол, і післав ангелом Гавриілом вітку васильку чистій Марії, якій той сказав: „приношу тобі осьдечки від Бога дар — вітку гарної квітки; понюхай її, побачиш, як гарно пахне!" Вона взяла квітку й понюхала. В два-три дни після того Марія й заваготіла (4).

---

[1]) У французькому перекладі місце від „Диявол оглянув ся" вкорочене і лайка Диявола на бжолу не наведена. — М. П.

[2]) У фр. перекладі: „Нехай ніщо в сьвітї не буде солодше від твого меду (2). — М. П.

Раз пішла Марія з братом свої Іорданом до церкви і коли зблизили ся до церкви, Іорданови прийшла в голову думка, що будуть сьміяти ся з нього люди, коли він увійде з сестрою своєю, ще дівчиною, а вже вагітною, — от він їй і каже: „зачекай тут, сестро, трошечки: я верну ся домів, і знов прийду сюда“. Пішов він домів, сїв на свого коня і взяв своє копє в руки і коли приїхав перед свою сестру Марію, пробив копєм її груди. Вона вхопила рукою копє, вийняла його з груди своєї тай сказала йому: „зачекай, братчику, нехай обітру тобі копє, аби люди не сказали, що ти мене пробив“, — і обтерла з копя кров полою своєї одежі.

Іордан утїк тодї, а з рани Маріїної, яка появила ся на її груди від копя її брата, вродив ся Ісус Христос від духу Божого, а Марія лишила ся чиста. (5). Коли вчув Господь, що народив ся Ісус Христос, то казав його по 33 роках охрестити.

Іордан утїк у далекі сторони, і після довгого часу, вчувши від людий, яке чудо Боже стало ся з його сестрою Марією, вернув ся до дому і став просити сестру, аби його простила. Та сказала йому: „коли ти пізнаєш, що-сь согрішив, то відріж же собі руку, яка мене пробила, — от тодї я тебе й прощу“. Той відтяв собі руку, тому то й став сьвятим. (6).

Ісус Христос зайняв місце Бога і сказав Дияволови: „Я тобі відберу вмерлих людий,аби були всї моїї“. — „Як же ти їх відбереш, відповів йому Диявол, коли у мене договір із твоїм батьком, аби живі були його, а вмерлі моїї“. — „У тебе договір на те з батьком моїм, а не зо мною“, сказав йому Ісус. — Диявол не мав що робити — сам забрехав ся. І так розбило ся вже зовсїм товариство Бога з Дияволом, яке тревало межи ними вісїм сотень хилїяд років[1]), від сотворіня сьвіта до народин Ісуса Христа.

Коли відняв йому Христос умерлих людий, то тоді Диявол підмовив Жидів, аби в нього нї раз не вірували. Жиди послухали Диявола і поклали вбити Христа. Не мігши його знайти, бо не знали його, вони підмовили одного з його слуг — Юду, аби його продав їм. Юда їм сказав: прийдїть коли в ту околицю, що й я, де буде й Христос, і я пити му вино з апостолами тай з ним, і коли прийде менї черга здоровкати ся з ним, то я кашельну й обіздрю ся до вас: от ви й пізнаєте, що то Христос — скочпте й зловите його.

---

[1]) У фр. перекладї хибно: 80.000 років. — М. П.

Юда продав Христа, але знав, що він воскресне; тому пішов і повісив ся, аби, коли прийде Христос визволяти з ада мертвих, за одним заходом визволив і його. Але поки Юда повісив ся і пішов у пекло, то Христос уже воскрес і визволив відти вмерлих, а Юди не застав, і так той лишив ся там у пеклі (7).

Болгарська збірка Обштъ Трудъ, 1868, II, 73—78; Драгоманов, Малорусскія народныя преданія и разсказы, додаток, 429; Вазов і Величков, Българска Хрестоматия 46—49, сотворене сьвіта.

Примітки.

1. Дуалїстична леґенда.

Се оповіданє про сотворенє землї Богом і Дияволом дуже куріозний зразок дуалїстичних леґенд. Ми знаходимо його майже з тими самими подробицями у фольклорі ріжних народів східної Европи й Азиї і дамо тут лише бібліоґрафію варіянтів, які можна зблизити в першій лїнії з болгарським оповіданєм.

Так численні українські варіянти опубліковано: у Ербена, Славянская хрестоматія, 143 (варіянт із Галичини, коротший і найбільше похожий на болгарське оповіданє; його німецький переклад у Zeitschrift für Deutsche Mythologie, I, 178—180; в „Основѣ“ (журнал) 1861, июнь, 59—60, і в Драгоманова, Малорусскія народныя преданія і разсказы, 89, 15 (варіянт подрібнїйший, скомплїкований сотворенєм гір, що виходять із частини землї, яку диявол хотїв сховати у своїм роті; французький переклад у Revue des traditions populaires, 1887, нр. 9, віршоване наслїдуванє Marc-a Monnier у його Récits et Monologues, 102—105), у Чубинського, Труды экспедиціи і т. д. I, 142—144, II, 359 (резюме по польськи у Новосельского, Lud ukraiński, II, 2—3, і Рулїковского, Opis powiatu Wasylkowskiego, 169—170.[1]) Між иншим Українцї мають чимало варіянтів

[1]) Наші примітки були вже готові, коли ми дістали Харьковскій литературный Сборникъ зо статею: Народныя представленія и вѣрованія, относящіяся къ внѣшнему міру... крестьянскаго населенія Купянскаго уѣзда“; ми знаходимо там між иншим новий варіянт дуалїстичної леґенди, інтересний головно тим, що там представлено, як Бог їде в ковчезї і перший пропонує Дияволови стати його товаришем (Op. cit. II, 89—90).

колядок (пісні Різдвяні), у яких два або три голуби, або Бог зо сьвятим Павлом і Петром сходять у безодню води, аби принести піску й каміня лязурового або золотого на сотворенє землї й неба. (Костомаров, Историческое значеніе русской народной поэзіи, 1843, ст. 66; Варенцов, Русскія религіозныя пѣсни, 239—240; Головацький, Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси, II, 5; Kolberg, Pokucie (частина Галичини), I, 348; Потебня, Объясненіе народных малорусских и сродных пѣсен, II, 738; Nowosielski, Lud ukraiński, I, 103—104.

Білоруський варіянт, дуже зближений до галицької відміни, в Извѣстіяхъ Русскаго Географическаго Общества, отдѣленіе по Этнографіи, V, 712—713.

Великоруські варіянти: а) у Терещенка, Жизнь русскаго народа, V, 44—45, не дуже відбігає від білоруського варіянта, але скомпліковний иншою темою в частинї про походженє гір (пор. український переказ про боротьбу архангела Михаіла з Дияволом, у Чубинського, op. cit. I, 39—40); відміна Терещенка перекладена по нїмецьки в Das Ausland, 1872, нр. 50; б) другий варіянт у Буслаєва, Эскизы литературы и русскаго народнаго искусства, I, 437—438, з'атрофував головні теми инших варіянтів, але розвиває тим більше розмову між Богом і Дияволом про їх дотичне значінє; в) третий варіянт, посередний між обома передущими, але доволї поплутаний, чинить частину оповіданя про „Ноя Справедливого“, ототожненого тут із Адамом (Афанасьєв, Народныя русскія сказки, нр. 14.[1])

Відміни сербськї, хоть і східної славянської нації, відбігають від згаданих висше оповідань так дуже, що переходять майже в окрему тему; крадіж демонїчною істотою (Дияволом або королем Дукліяном = Діоклетіяном) сонця або корони, котрі вертає ангел (або сьвятий Іван), запрошуючи свого противника понирнути в море, яке вкриває ся опісля верствою леду. (В. Караджич, Сербськї народнї оповіданя, 2 вид. 91—92; Сербськї народнї пісні, II, 81—85; пор. вкорочене українське оповіданє у Чубинського, op. cit. I, 35, яке є, здає

[1]) Д. Александер Веселовский здадує ще про румунську відміну, якої ми не знаємо і яку російський академік оповістить імовірно в своїй найблизшій праці (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1888, март, 219).

ся, відгуком сеї сербської леґенди, приспособленим до переказів про сотворенє землї, зрезюмованих висше.

Інтересно сконстатувати, що найбільше похожі українські відміни на оповіданя не-арійських народів східної й азіятської Росії, як Череміси (Лаптєв, Казанская область, 485, Этнографическій Сборникъ, V, 41, витяг із Журнала Вятской Области) і особливо сибірські Турки (Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, I, 175 і д.[1])

Ся обставина сьвідчить дуже проти думки славянських ученых школи Ґріммів-Куна (Ербен, Афанасьєв, і т. и.), які бачать в оповіданях українських, сербських і великоруських давний мітольоґічний дуалїзм славянської раси.

Ся теорія покликувала ся між иншими опорами на ту обставину, що оповіданя анальоґічні леґендам у сій справі віднаходять ся і в славянських апокріфах біблійної історії; диви: Буслаєв, l. c.; Порфірьєв, Апокрифическіе разсказы по Соловецкимъ рукописямъ, 2 вид. I, 80; Русскій Филогическій Вѣстникъ, 1887, нр. 4, 174; устні перекази Великорусів з над Онежського озера, зібрані Рибнїковим, „День“, ред. І. Аксакова, 1862, нр. 52, у яких являють ся два творцї в подобі птиць, качок, годять ся з писаними апокріфами, у яких Диявол являє ся в тій же формі. Але взагалї християнські леґенди, яких основа розповсюднила ся в славянському світї через Болгарію,[2]) відбивають ідеї богумилів, які через вірменських Павлікіян, переселених у Болгарію, привязують ся до Маніхейців і инших ґностичних сирійсько-іранських сект. Отся обставина, та розсіяне оповідань що до сеї справи від Болгарії аж до Сибіри, обовязує тим більше шукати батьківщини сих оповідань далеко швидше в околицях Ірану, нїж у славянських країнах.

---

[1]) Основні риси турецького оповідання: сотворенє зразу малого кусника землї, три нурки повторяють другий творчий акт у морі в подобі птиці (тут зразу в шкурі качки, а далї в шкурі гуски) віднаходять ся і в леґендї уральского народу Воґулів; але сї риси одягнені там у дуже спеціяльну космоґонїчну леґенду. (L. Adam, Une genèse vogoule, в Revue de Philologie et Ethnographie, I, 1874, передрукована у H. de Charencey, Une légende cosmogonique. Le Havre, imprimerie Lepelletier, 1884).

[2]) Західний читач може з великою користю прочитати про сю справу главу про Болгарію в історії славянских літератур дд. Пипіна й Спасовича, перекладену по французьки і по нїмецьки, та книжку д. Gaster, Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature, London, 1887.

Д. Люі Леже в своїй праці про славянську мітольогію зрезюмувавши ідеї д. Ербена, звертає ся до славянських апокріфів і каже: „Вчений орієнталіст д. Осип Дерембурґ запевняє мене, що більшої частини сих оповідань треба шукати в Мідрашімах, се б то в легендарних тльосах, які додала народня (?) імаґінація до сьвященного тексту. На лихо, текст Мідрашімів доступний тепер лише професіональним гебраістам. Легенди, на яких опирає ся Ербен, могли би таким чином бути походженя семітського, христіянського або манїхейського, але зовсїм не славянського". (Nouvelles études slaves, 2-e série, 260—261).

Фольклористи були би дуже вдячні д. Дерембурґови, як би він зволив доповнити свою звістку, дану добродїєви Л. Леже, докладною працею про сей сюжет. Але хотьби навіть доказана була й велика похожість між славянськими легендами і талмудичними оповіданями, то се ще не сказало би нїчого проти гіпотези іранського впливу на наші легенди, бо вже тепер доказано, що в богатьох инших випадках самі талмудичні перекази були інспіровані іранськими ідеями і передали їх грекославянським апокріфам. А про те треба признати, що доси релїґійна лїтература, яка лишила ся нам зо старого Ірану, не дає нї одного оповіданя, котре можна б індентіфікувати з повисшими ідеями, анї в подробицях, анї в основі. В нїй є лише загальна ідея дуалїстичного сотвореня, та, що виложена в Бундегешах, які нагадують сї легенди. Остатнї мають характер властиво океанїчний (і се між иншим сьвідчить против їх походженя у Славян або Турків, народів континентальних), тим часом як іранські космоґонїчні ідеї були все під вражінєм старинних концепцій Авести, редаґованої у континентальній Бактріянї. Наші легенди могли скласти ся під впливом іранських дуалїстичних легенд, але їх елєменти мусїли вийти з переказів океанїчної країни.

І дїйсно, ми знаходимо в сьвященній лїтературі індийських брамінів космоґонїчні перекази, що нагадують нам основу легенд, які нас інтересують; се ріжні відміни історії божественної дикої свині, яка виносить землю з під океана, історія, в якій браміни показували одно з вїлень Вішни, але яка мусїла мати за основу старший міт якогось неарійського народу, що жив на берегах Індийського океана. (Muir, Original Sanscrit Texts і т. д., 2 вид. I, 51—53; Wilson, Vishnu-Purana. I, ch. IV; Burnouf, Le Bhagavata Purana, I, ch. 3 і особливо 13; Lyall,

Études sur les moeurs religieuses et morales de l' Extrême Orient, trad. fr., p. 80).

Сї індуські оповіданя могли легко перейти до західного Ірану через Вавилонїю, що сама мала між своїми космоґонічними леґендами оповіданя з характером океанічним, хоть і иншого роду, — і діставши дуалїстичну печатку бути передані сирійсько-іранським ґностикам, а потім перейти одним боком до Славян, а другим до Туранців. Студії фольклору передньої Азії кинуть може сьвітло на сю справу, — але вже й тепер є між космоґонічними леґендами Мандаїтів у Мезопотамії та Єцідів у Курдистанї риси, які дуже нагадують інтересуючі нас леґенди (Siouffi, Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, 48—60; Siouffi, Notice sur la secte des Yézidis, Journal asiatique, 1882, II, 252—256.[1])

Нарештї нагадаємо, що перекази анальоґічні індуським оповіданям про Вішну-Свиню віднаходять ся у ріжних народів Америки й Океанії (Waiz, Anthropologie der Naturvölker, III, 183; A. Lang, La Mythologie, trad. de l' anglais par L. Parmentier, 164, 107, 163; A. Lang, Myth, Ritual and Religion, I, 182, 191—192; H. de Charencey, Une légende cosmogonique, Le Havre, imprimerie Lepelletier, 1884, passim).

Але се все народи океанічні, а не континентальні, як Славяне й Туранцї, які не могли ж творити самородно космольоґічні леґенди з характером океанічним.

2. Коза і Бжола.

Вся отся частина леґенди, ще більше ніж передуща, має на собі печатку ідей сирійського ґностицізму (Маркіонїти, Офіти)

[1]) В космоґонічних оповіданях латинського євангелія Катарів, яке мусить бути походженя балканського, є теж, у тих частинах, де росказує ся про первісну величність Сатани та про сотворене ним, за дозволом Бога, видимого сьвіта, деякі риси, які нагадують руські народні оповіданя й апокріфи (Liber S. Joannis, див. Thilo, Codex apocryphus N. T. 885, 888). Але ся похожість така далека, що повстає питане: чи сим разом руські апокріфи передають докладно звістки своїх богумильських оріґіналів, чи доповняють їх матеріялами, які зайшли в Росію дорогою устної передачі? Се питане вимагає докладнїйших студій документів павлікіянської та богумильської літератури, грецької і славянської, на Балканському пів-острові, тай руських апокріфічних рукописів.

тай іранського (Манїхейцї). Творець-Бог, Бог старого Заповіту, представляє ся навіть низшим від Диявола: він не може здержати зросту землї й звертає ся до Диявола. Ся подробиця має собі анальоґію в епізоді українського оповіданя (Драгоманов, op. cit.), де зріст гір, які виходять із рота Диявола, здержують аж сьвятий Павло та сьвятий Петро.

Коза — твір Диявола і в переказах українських (Чубинський, op. cit. I, 49), великоруських (Садовнїков, Народные разсказы Самарской области, 251), нїмецьких (Grimm, Haus-und Kinder-Märchen, нр. 148) і т. д. В мусульманських переказах представляє ся Адам у подобі цапа. (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 42). Можливо, що сї ідеї вяжуть ся з представленєм кози яко ворога винної лози тай пальми, яку Вавилонцї тай Ассирійцї ідентіфікували иноді з деревом житя (Lenormand, Les origines de l' histoire, і т. д. 2 вид. 75—83; дивн у Lajard, Recherches sur le culte etc. de Venus, Atlas, p. I, нр. 2, образ із ассирійського валка, де представлено, як коза нападає на дерево житя, а з другого боку бог-собака немов захищає його; порівн. тутже рис. IV, 12).

Ролю бжоли в сьому місцї болгарського оповіданя треба пояснити церковним уживанєм воску й меду. В сербській леґендї (Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, II, 422) бжола повстає навіть із рани, яку зробила недобра жінка Ісусови-Христови в дорозї.[1]) В українськім і великоруськім фольклорі бжола лиха і старає ся навіть ошукати Бога (Драгоманов, op. cit. 12; Das Ausland, 1872, нр. 50). Риса болгарського оповіданя наближує ся найбільше до вірованя, що віднаходить ся на Кавказї (у Черкесів), по якому з усїх звірів лише бжоли лишили ся в раю. (De Gubernatis, Mythologie zoologique, II, 229; порівн. ibid. 230, нїмецьку ґльосу, по якій „шляхоцтво бжоли походить із раю“). Український переказ, що сьв. Зосима, патрон бжіл, виніс перший їх рій „з країни ідолів“ (демонів) або, по другій „із гір“, видає ся нам відміною сього вірованя. (Rulikowski, Notatki etnograficzne z Ukrainy, в Zbiorze wiadomości do antropologii krajowej krak.

---

[1]) У Гіндусів Крішна, про якого леґенда така похожа на леґенду про Христа, представляє ся з голубою бжолою на чолї (De Gubernatis, Mythologie zoologique, II, 228). Давні Ґреки вірили, що Діонїзос, убитий в подобі вола, відроджує ся в подобі бжоли (ibid.).

Akademii, III, s. III, ст. 102; Харьковскій литературный Сборникъ, l. c. 97).

3. Договір між Богом і Дияволом.

Сей епізод має собі паралелї в славянських апокріфах, де договір заключено між Адамом (що мусїв стати тут на місце Адама-Кадмона, першого чоловіко-Бога ґностиків) і Дияволом (Тіхонравов, Памятники русской отреченной литературы, I, 16—17), варіянт найблизший до болгарського оповіданя; инші варіянти: ст. 4, 12, 300—301; Пипін, Ложныя книги и апокрифы русской старины, ст. 2, 5; Порфірьєв, op. cit. 93, 211—212; Русскій Филологическій Вѣстникъ, 1887, IV, 174; пор. Liber S. Joannis apocryphus у Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, I, 1832, p. 888. Сей договір мусить бути зведений до малого перемиря на 9000 років між Ормуздом і Аріманом у Бундегешах (ib. I) та Міноxерідах іранських (Spiegel, Die trad. Literatur der Parsen, 95—98, 143).

У переказах сибірських Турків є теж відгук сього договору в пропозиції Диявола (Ерлика) Богови відступити йому всїх умерлих, на що Бог не годить ся (Radloff, op. cit. 182).

4. Зачатє від квітки.

Зачатє через квітку — ідея дуже розповсюднена в фольклорі ріжних народів. В Европі віднаходимо її в старовину в митї про Марса, вродженого Юноною. (Ovid, Fasti, V, 253 ss.).

У східних переказах численні втїленя богів відбувають ся заваготїнєм від овощу, але звісне й заваготїнє від квітки (Benfey, Götting. gelehrte Anzeigen, 1858, p. 1511).

Европейсьсі епокріфи теж поясняють деколи чудесні народини ріжних сьвященних осіб. Так ув одній французькій поезії XII ст. (Histoire littéraire de la France, XVII, 834—836), донька Авраама ваготїє від запаху квітки з дерева житя й родить Фануель, яка потім сама ваготїє в колїнї від соку овощу сього дерева донькою, Анною, матїрю Марії. Одна

старинна французька поезія „Sur la Conception“ згадує про віруванє в роман „qui dist que de flour fust venue sainte Anne et engeneue“. Д. Веселовский уже зблизив сї лєґенди епізоду нашого болгарського оповіданя тай українського переказу (Чубинський, I, 155—157), по якому мати Ісуса має бути жінкою з квітки рожі, яку Бог творить зразу для Адама, а коли той відкинув її, то зберегає її для себе на небі — „яко матїр для свого власного сина“ (Изслѣдованія въ области русскихъ религіозныхъ пѣсенъ, X, 418—423. Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1888, мартъ, 245; Bonnard, Les traductions de la Bible en vers français au Moyen-Age, 181; Chabaneau, Les romans de saint Fanuel, у Revue des langues romaines, 1885, sept.-oct.-déc.). Один переказ каже родити ся навіть Ісусови-Христови від запаху квітки (Keller, Li romans des sept sages, CXCVIII).

Ся сама тема в сьвітських оповіданях і поезіях: Pentamerone, 18; Schott, Walachische Märchen; Florianu; H. de Charencey, Le fils de la Vierge et les traditions relatives aux fils de la Vierge. В одній болгарській пісні про молодого героя, що відбирає царство Константинови, одна вдовиця ваготїє від двох гіяцинтів, які вона урвала на могилї свого любого сина та притулила до своєї груди (Качановский, Памятники болгарскаго нар. творчества, нр. 113).

Ідея анальотічна болгарському оповіданю про зачатє Марії знаходить ся в мусульманському переказї, де зачатє робить ся в ту мінуту, коли ангел Гавриїл шепче в вухо Марії (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 284). Чимало сьвятих християнських батьків: Августин, Єфрем і инші твердять, що Марія почала крізь вухо (Virgo per aurem impraegnabatur), як твердить і доси дотма Маронїтів. (A. Maury, Essai sur les légendes pieuses du Moyen-Age, 179 — 180). Таке було й віруванє Богумилів (Thilo, Codex apocryphus N. T. 838, note 77).

5. Народинн Христа.

Чудесний вихід Ісуса з тїла своєї матери має собі анальотію в українському переказї, де Ісус виходить головою, після того як дух Сьвятий увійшов у Марію ротом (Чубинський, I, 152). В переказї Мандаїтів анальотічним способом родив ся

Іван Хреститель і Ісус (Siouffi, Études sur la religion des Soubbas, 4—6, 136—137). По згадці д. А. Лянґа рис анальотічний отсему епізодови є в одній старинній ірляндській християнській легенді, ще не виданій (Lang, Myth, Ritual and Religion, I, 133, note). По переказу буддистів Будда виходить із матери боком (Lalita Vistara, trad. de Foucaux, 77; Köppen, Die Religion des Buddha, 76, 77). А що на християнські перекази, особливо апокріфічні, мали великий вплив відгуки буддийських переказів, то можливо, що ідеї про народини Будди мали вплив на склад анальотічних християнських легенд. Се можливо тим більше, що вже сьвятий Єронім казав, що „по переказам індийських гімнософістів Будда родив ся від дівчини боком“ (Rhys Davids, Buddhism, 183, note 1). Нарешті анальотічні ідеї віднаходять ся в переказах народів найдалї віддалених від нашого сьвіта, напр. в Америцї (Waitz, Anthropologie der Naturvölker, IV, 141—143; De Charencey, op. cit. passim.).

6. Іордан.

В Іорданї, братї Маріїному, треба без сумнїву бачити Івана Хрестителя. Східні перекази все вважали його близьким родичем Марії. Вже в євангелію від Луки (I, 36) Єлисавета названа родичкою Марії. Апокріфічне протоєвангеліе зве її вже кузинкою Марії (Brunet, Les Évangiles apocryphes, 122, гл. XI). По Мандаїтам, Маріям, мати Ісуса (Ішу), та Іношвеї, мати Івана (Іаґіо) були сестри (Siouffi, Ét. sur la rel. des Soubbas, l. c.) Мусульманська легенда робить Захарію, батька Іванового, родичем і опікуном Марії по смерти її батька (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 281—282). Епізод Іордана, який наважує ся на житє Марії, вимагає ще спеціяльної студії порівнянєм зо східними месіянїстичними легендами.

7. Юда.

Вихідною точкою для подібних легенд про Юду могла би бути зміна на гірше ідей ґностиків Каінїтів або Юдаїтів, які шанували Юду як агента сьвідомого про те, що люди будуть визволені смертним покараннєм Христа. (Matter, Histoire cri-

tique du Gnosticisme, II, 255; Migne, Dictionnaire des Apocryphes, II, 449). Епізод про Юду в болгарськім оповіданю розвив ся в коптийській легенді, яка є частиною мандрівки сьвятого Павла в пекло (Douhet, Dictionnaire des légendes du Christianisme, éd. de Migne, 120—122).

II.

Походженє вовка.

Коли Бог сотворив сьвіт і чоловіка, Диявол чванить ся, що й він може сотворити чоловіка. На розказ Бога, Диявол робить сотворінє; але то не був чоловік, а вовк; він його сотворив, та без душі, бо не міг йому дати душі і, не знаючи як його оживити, питає ся Бога: „А тепер як би менї дати йому душу?“ — Бог йому каже: „Се досить легка річ; лише скажи йому: встань-но ти, ззїж мене! і заразже він стане живий“.

Диявол сказав вовкови без душі, як Бог його навчив: „встань-но ти, ззїж мене!“ Зараз же вовк дістав душу, встав і кинув ся на свого творця, Диявола, аби його ззїсти. Диявол спас ся і зо страху, аби не був ззїджений, скочив у найблизшу ріку. Але роблячи се, він поклав у воду зразу лиш одну ногу, то вовк досяг другу тай відкусив, і тодї Диявол лишив ся з одною ногою. Ось чому й тепер називають Диявола: „Той, що має одну ногу“ та „куций“; в вираженю: „Вовк його ззїв“ треба розуміти Диявола; ось чому його називають іще: „Той, що під водою“ й „водяник“. Шапкарев, op. cit. 9—10.

Примітки.

Се оповіданє можна вважати за останок манїхейсько-богумильскої дуалїстичної ґенези, зміненої на гірше устним переказом.

Авеста говорить про вовка яко про істоту особливо ворожу собацї, сьому сотворіню милому Агурамазді (Vendidad, XIII, l. 113—114; Spiegel, Avesta, I, 127); Бундегеш (гл.

XIV) кажуть, що вовк даний шефом злочинників. По Міноxіредам усї лихі істоти сотворені Аріманом (Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, 143). Д. Шпіґель зазначує (Eranische Alterthumskunde, II, 145), що питанє, чи іранська космольоґія допускає, аби Аріман підняв ся до ідеї сотворити й істоту просто ворожу (рівновартну) чоловікови, не рішене. Інтересно, що оповіданя, які нас осьдечки займають, кажуть виразно, що Диявол сотворив вовка, бажаючи сотворити чоловіка.

Один славянський апокріф про Адама приписує Дияволови сотворенє вовкулаків (Ягіч, Нові матеріяли до історії хорватосербської літератури (по хорватськи), 43).

Основа і навіть важні подробиці болгарського оповіданя віднаходять ся у фольклорі инших балканських народів: Греків, Альбанців і Сербо-Хорватів.

Ми вважаємо користним передрукувати тут віруваня Греків про вовків і чортів, які дає за одним старинним автором д. Полїтіс у своїй праці про Новогелєнську Мітольоґію (по грецьки), II, 472, цитовану д. Веселовским (Изслѣдованія о русскихъ религіозныхъ пѣсняхъ, VI—X, 330—331).

„Коли Бог сотворив чоловіка, Демон із противенства сотворив вовка, та не міг дати йому житя, і Бог, аби покарати його за бунт, казав вовкови зїсти свого творця, але вовк устиг іззїсти лиш одну його ногу. Ось чому забобонні люди представляють собі чорта кривим, лише з одною ногою, і називають його „взїджений вовком“. Вони кажуть, що від тої мінути вовк має дозвіл їсти чортів. Сї, хоть і криві, але розумні, тїкають і бережуть ся. Але коли чорти беруть на себе тїло, то не можуть утїкати, бо грубі, і через те той з отїлених чортів, який був їджений лиш один раз, називає ся *λυκοφαγόμενος;* инший, той, що все наражений на взїдженє, і коли здибає ся з вовком, що зїжре його зовсїм, окрім гомівки з колїна, зве ся *βρωτόλυκος (βρυκόλακος).* Забобонники знаходять і ховають сю гомівку яко всемогучий талїсман і показують її яко доказ своїх фантастичних балакань“.

Д. Полїтіс оповідає одну нову народну леґенду, похожу на болгаське оповіданє.

То само треба сказати про хорватське оповіданє, подане д. Ягічем (op. cit., 44—45) та про альбанське оповіданє д. Гана (Hahn, Griechische und albanesische Märchen, II, 144—145). Відміни грецька й альбанська ріжнять ся від оповідань болгарського та хорватського тим, що в перших сам Бог наказує вовкови

зїсти свого творця, і се, як нам бачить ся, старша редакція. Але з другого боку хорватська відміна похожа на альбанську тим, що не каже нїчого про ногу, яку відгриз вовк Дияволови.

Остатна подробиця відмін болгарської та грецької розвита в варіянтах українських (Чубинський, Труды экспедиціи і т. д. (по росийськи й українськи), I, 145, 52, 56; Зоря — L' Aurore (галицька часопись по українськи), 1883, ст. 250). В сих варіянтах Диявол каже вовкови: Гузя на Бога! Вовк не рушає ся; тодї Бог каже: Гузя на Диявола! Вовк кидає ся на Диявола й відгризає йому пяти. Диявол спасає ся на дерево й зливає його своєю кровю; се дерево стало вільхою, якої сок робить ся червоний. В однім українськім варіянтї сказано, що Диявол сотворив з вовками й собак, лисів, заяцїв і инших диких звірів (порівн. повисше наш цитат із романа Ренарта). По иншому варіянту Диявол зробив зразу вовка дуже великим і коли його обкроював, то відпадки переміняли ся в чмелїв, жуків, мух, комарів і т. д.

Українцї теж вірують, що вовки й доси їдять чортів (Чубинський, II, 52; Рудченко, Народныя южнорусскія сказки (по українськи) I, 72; Драгоманов, Преданія і т. д. (по українськи), 59).

Легенда ідентична поперед усього з альбанською та хорватською відміною є в Естонцїв (Веселовский, op. cit. 329, по Wiedemann-y, Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, 425—448).

Відгуки сих оповідань віднаходять ся у богатьох народів Европи, але з дальшими змінами: так у великоруськім оповіданю, де основа все ще та сама, намість вовка поставлено цапа (Садовнїков, Пѣсни Самарскаго края, 251); у нїмецькій пісні Ґрімма (нр. 148) Бог сотворив вовка, тим часом як чорт сотворив козу. Перша головна частина французького романа Ренарта містить кусник дуалїстичної ґенези sui generis: вона розказує, що Бог, прогоняючи Адама й Еву з раю, дав їм різку, якою вони мали, в разї потреби, бити по морі. Адам бє, — і з моря виходить вівця; Ева бє, і

Un leus saut, la brebiz prent.
Adam la verge reprise a
En la mer fiers par mautalens,
Un chien saut hastivament
. . . . . .

Toutes les foiz c' Adam feri
En la mer, que beste en issi,
Cele beste si retenoient
Quele que fust. et aprivoient.
Cele que Eve en fist issir
Ne pot-il onques retenir;
Si tost con de la mer issoient
Après le leu au bois aloient
. . . . . .
Entre ce autre en issi
Le gorpil, si asauvagi.
(Le roman du Renart, publ. p. Méon, I, 2—4).

Ся сама історія, з новою зміною, росказана в одній бретонській лєґендї, яко епізод мандрівки Бога: одна жінка, хотячи наслїдувати свого гостя-Бога, вдаряє прутом до каміня коло печи, і викликує так народини вовка, що їсть корову, яку Бог був сотворив (Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne, T, 1—5).

Не вважаючи на скілька загальних анальоґій, нам видає ся досить важко допустити безпосередні відносини всїх отсих оповідань і вірувань до понять скандинавських Едд, (Prédiction de la Wola-la-Savante, Voyage de Gylfa) про вовка Фенріса, сина Льокі, тай инших вовків, жерунів звізд і Азів.

III.

Походженє собаки.

а) Одного дня, коли Адам оббивав збіже на землї з двома своїми синами, Каїном і Авелем, він насипав з одного й другого боку по лопатї збіжа. Молодший син Авель запитав ся батька, на що він се так розкидає збіже. Адам відповів, що він приносить жертву звірям, які живуть на землї, аби мали що їсти. Тодї Авель питає ся свого батька, чи можна йому принести жертву й Богови. Адам дозволяє йому, і Авель посьвячує барана, що йшов на передї череди. Старший син Каїн, якому стало жаль, розлютив ся тай убив свого брата, коли той стеріг свої вівцї. Коли Каїн прийшов до дому сам один, без свого брата Авеля, Адам запитав ся його: „Де твій брат Авель?“ Каїн відповів йому, що він не знає добре, що таке стало ся.

Опісля, коли вівці вернули домів самі без своєго пастуха Авеля, Адам пішов шукати його і за два дні знайшов його мертвого, зогнилого, вкритого червяками. Тодї Адам благословить сих червяків (кажучи), аби стали собаками для догляду овець намість Авеля, що був убитий, — і в полї вони стають собаками. Від того часу є звичай, що кожда череда має скілька собак, аби стерегли вівці.

б) У другім варіянтї сказано, що собаки зробили ся на розказ Бога з червяків, які вкрили трупа Каіна, вбитого слїпим стрільцем, що стрілив у звірів у напрямі, відки до нього дійшов шелест їх кроків. Ось чому, коли бити собаку, то вона скавулячи кличе на поміч Каіна: Каін, Каін!

(Шапкарев, op. cit., 6—7).

Примітки.

Жертва Адама стоїть тут без сумнїву намість жертви з „овощів землї“ Каіна біблійних оповідань.

Походженє собак із червяків на трупі Авеля або Каіна може бути зближено з походженєм собаки й инших звірів користних чоловікови з тіла первісного бика, вбитого Агріманом у Бундегешах, гл. XIV.

В однім рабінськім переказї собака стерегла трупа Авеля від диких звірів, коли Адам його знаходить (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 39, примітка); у другім собаку дав Бог, яко вартівника до Каіна по смерти Авеля (Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba, 105).

В українськім переказї собака була поставлена Богом стерегти форму першого чоловіка, злїпленого із глини. Гола, без шерсти, вона змерзла тай заснула; Диявол прийшов, „розідрав на двоє йому груди і нахаркав туди, зложив, як було, і поставив. От приходе Бог: — вдунув в чоловіка безсмертну душу, а чоловік і захаркав. Бог тодї на собаку: як же ти не встерегла? — „А я, каже, Боже, змерзла та заснула, а дай менї шерсти, то тодї вірно стерегтиму“. Тодї Бог взяв і дав їй шерсть, а чоловік так і оставсь на віки з харкотиннями“.[1])

[1]) Слова від „розідрав“ виписую докладно зо збірки Драгоманова „Млр. преданія и разсказы, ст. 1, бо в статї Др—ва се сказано неясно й хибно: „le Diable vint et arrosa l' homme de saletés. Dieu retourna l' homme de sorte que les saletés lui restérent dans les intestins“. — М. П.

Анальогічне, але менше юмористичне оповіданє росказано і в Великоруси (Буслаєв, Историческіе очерки русской литературы и искусства, I, 438). Основа сих оповідань є й у руських рукописах славянських апокріфів (Пипін, Ложныя и отреченныя книги русской старины, 12—13; порівн. у Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ, 1887, IV, 175 сю саму історію, але без собаки). Ідентичні оповідання є в фольклорі Черемісів (Лядов, Европейская Россія і т. д. 73) і сібірських Турків (Radloff, Proben і т. д. I, 285, нр. 6). Але в сих остатних відмінах то Диявол дає собаці шерсть, аби її збити з толку й дістати ся до форми чоловіка, що нам видає ся рисом більше первісним, аніж відповідна подробиця в славянських оповіданях.

В турецькій відмінї собака, після сеї зради, стає лихим звірем; у великоруській відмінї вона стала нечиста через свою шерсть, хоть і лишила ся та самісінька в серединї. Таким чином болгарські оповіданя зближають ся більше до іранських ідей про собаку яко спеціяльного сотворіня Бога, що займає майже то само місце, як чоловік (A. Hovelacque, Le chien dans l' Avesta).

Mélusine, 1888, нри 9, 10 і 12 (5 Septembre, 5 Octobre і 5 Décembre). Повний підпис. Переклади оповідань по французьки зроблені, як зазначено підписами, д. Лідією Драгоманівною, з яких я переклав лиш уступи II і III (не маючи під руками Шапкарева); уступ I перекладений мною з болгарського оригіналу (передруку в „Общъ Трудъ“ у Др—ва, Млр. пред. и разсказы). — М. П.

Славянські оповіданя про пожертвуване власної дитини.

I. Кілька вступних уваг.

Значінє народньої словесности. — Міжнароднїй елємент у народній словесности.

Студії народньої, або красше кажучи устної словесности, се тепер важна галузь моральних наук. Хоть сей пасемочок знаня відносно й недавнїй, але почав ся він властиво ще в кінцї минулого столїтя. Макферсонове виданє шотлядського епоса (Оссіяна), — хоть і фальсифікат, як показало ся пізнїйше, — старинні шотлядські тай анґлїйські баляди Персі, далї збірка баляд Вальтер-Скотта, в Нїмеччинї збірка „Stimmen der Völker“ Ґердера і в початку XIX-ого столїтя виданя та розвідки братів Ґріммів звернули увагу висших кляс і літературної публики та устну, так кажучи, селянську словесність і започали згадану нову вітку знаня. Сей науковий рух відповідав переминї літературного смаку, — переходови від так названого класицизму до так названого романтизму, тай новому суспільному рухови — демократизмови. На европейскій суші, особливо в Нїмеччинї, той науковий рух зійшов ся з культурною та релїґійною реакцією проти раціоналїзму XVIII ст. і з національною реакцією проти французької переваги, що претендувала на космополїтизм. Ось чому творам народньої словесности стали надавати переважно релїґійно-мітольоґічне значінє, — шукати в них останків старинної „обяви

природи", або старинної мітольоґії, а рівночасно націоналїстична фільософія історії змагала бачити в тих творах специфічний дух даної нації.

Коли при трохи ширших дослїдах народньої словесности в ріжних країнах — попереду усього, розуміє ся, европейських і рідних їм азіятських (особливо Індуських) — завважано схожість значної частини творів тої словесности, то сю схожість пояснювано также в дусї мітольоґічного та націоналїстичного напряму: на народні оповіданя дивили ся як на останки колишньої старовини, коли то ще індо-европейські племена вели спільне житє. Подібні погляди на народні оповіданя — переважно прозаічні оповіданя (казки, леґенди й инші) — перейшли з Нїмеччини і до Славян, серед яких вони панують і доси, хоть уже в самій Нїмеччинї ті погляди сильно захитані і майже звалені найновійшими працями.

Переміна в поглядах на устну словесність настала під впливом дальшого розширеня матеріялів і дослїдів. Студії стародавного письменства показали, що між устною і письменною словесністю зовсїм не було й нема такого роздїлу, як думали перше, а навпаки, все була стичність і обопільне перейманє. І коли розширили ся дослїди словесности на ріжні ріжноплемінні народи, то показало ся, що в тій словесности богато спільного, не вважаючи на племінні ріжниці, і що те спільне можна вложити у дві катеґорії: 1) схожі через схожість людської природи, особливо через однаковий рівень розвою, і 2) схожі через безпосереднє перейманє одного народу від другого, через перехід творів словесности як дорогою письменною, так і устною.

Такий погляд на штучний, тай на загально-людський і міжнародній елємент ув устній народній словесности, вяже ся безпосередно з найновійшими загальними понятями про фільософію історії, які дуже змінили ся під впливом найновійших відкрить в історії цівілїзації і сильно відбігли від націоналїстичних понять. Відкритя в археольоґії східних і клясичних народів показали, що не лише в римську та христіянсько-могаметанську епоху була тїсна стичність між народами ріжних країн і племін старого сьвіта, — стичність яка, коли не зовсїм виключає, то сильно обмежує націоналїстичну фільософію історії, — але що така стичність істнувала від дуже давна, бодай від 1500—2000 років перед Р. Хр. За военними й купецькими зносинами між Єгиптянами, Сирійцями, Середземноморцями й т. и. від найдавнїйшої старовини йшов обопільний моральний вплив,

так що найбільше національні на око прояви народнього творива: релїґія та пластичні штуки старинних народів мають у собі не лише національні, але й перейняті елєменти. Розуміє ся, що словесність не могла бути виїмком. І в тій области історії цівілізації порівняні досліди встигли вже відкрити таку глибоку та ріжнородну обопільність між найдальшими що до місця й часу народами, про яку анї догадували ся тоді, коли панувала націоналїстична фільософія, яка вважала за самостійний продукт національного творива все, що знаходила в культурі й словесности даної місцєвости.

Але рівночасно з тим, розуміє ся, народня словесність, як і инші прояви житя народів, зовсїм не тратить значіня як матеріял до народньої психольоґії і навіть до характеристики національностий. Найновійші досліди тої словесности відкрили лише, що так названа „народня душа“ або „національний дух“ не є щось стале, але рухає ся, стикає ся з иншими і змінює ся, розвиває ся. А окрім того ті досліди накидають уздечку на дуже поквапні висновки про національні духи, бодай доти, доки на підставі докладного порівняня матеріялів, які збирають ся ступнево з ріжних країн, не будуть означені як *схожі*, так і *ріжні річи* в творах духа народів на земній кулї. Праця коло такого порівняня, можна сказати, ледви що почала ся. В богатьох країнах, дуже важних для історії міжнароднього обопільного впливу, ще навіть і не почали збирати культурно-історичного матеріялу. Але вже й тепер порівнянє напр. памяток словесности, які доторкають ся тої самої теми у ріжних народів, наводить на цїкаві здогади і навіть красше рисує особливости народнїх характерів, бодай в певну епоху, хоть і не сталі, — нїж колишні поквапні висновки виключно націоналїстичного напряму.

Серед памяток народньої словесности, особливо важних задля характеристики „народньої душі“, розуміє ся, одно з перших місць займають оповіданя релїґійно-морального змісту. Ми посьвячуємо сю статю порівняню варіянтів у ріжних народів, переважно славянських, оповіданя про *милосердє*, котре доходить до принесеня в жертву власної дитини матїрю, або батьком, або обома в купі.

В Болгарії записано три варіянти сього оповіданя, а окрім того є підстава здогадувати ся, що в сїй країні кружать і оповіданя, дуже рідні тим, які знаходять ся в инших славянських країнах. Перший болгарський варіянт оповіданя про мило-

сердіє надрукований ще 1865 р. в книжці Ербена „Sto prostonárodních pohádek a pověstí slovanských v nářečích původních. V Praze, під заголовком „Българско гостоприемство“. Очивидячки, що болгарський патріот, який записав се оповіданє, і видавець книжки вважали сю історію за національно-болгарську тай бачили в нїй характеристику болгарських правил і звичаїв. Порівняний дослїд відкриє нам зараз, кілько властиво болгарського в сій історії. Але ми мусимо почати той дослїд не розглядом болгарських варіянтів історії, а руських, бо в сих остатнїх є скілька таких особливостий, які можуть нам пояснити й болгарські, та й усю ембріольоґію славянських оповідань на сю тему, в тім числї й болгарських.

II. Три ґрупи оповіданя про пожертвуванє власної дитини.

1. Слобідсько-українська леґенда про царя Папарима; велико-руська вірша про милосерну жінку й її сектантські відміни. — 2. Українська леґенда про розбогатїлих братів і про Бога-мандрівника; схожі болгарські леґенди; сербська пісня про діякона та його жінку; бретонські леґенди про сьв. Туіну та про розбогатїлу пастушку. — 3. Церковно-славянське Слово про христолюбивого купця; ґрузинське оповіданє про милосерного купця; епізод у старо-французькій поемі Amis et Amyles.

В 1888 р. вийшла в Харкові книжка „Харьковскій сборникъ. Литературно-научное прибавленіе къ Харьковскому Календарю на 1888 г. подъ редакціей В. И. Касперова“, а в нїй статя: „Народныя представленія и вѣрованія, относящіяся къ внѣшнему міру. Матеріялы для характеристики міросозерцанія крестьянскаго населенія Купянскаго уѣзда“. П. И. В тій статї знаходимо між иншим ось яку леґенду:

„Коли Ісус Христос родив ся, то цар Ирод, бажаючи погубити його, почав гнати ся за дївою Марією. Раз Богородиця, переслїдувана Иродом, забігла в хату до одної жінки, у котрої був хлопчик, що лежав тодї в колисцї, такого самого росту, як Ісус Христос. Дїва Марія вхопила того хлопчика, кинула його в затоплену пїч, а намісць нього поклала свого сина, а жінцї сказала, аби не журила ся своїм сином, бо він буде живий, а на питанє Ирода, чия дитина в колисцї, аби відповіла, що то її

син, а сама (Богородиця) сховала ся. Ирод увійшов у хату і запитав ся господині, чи не повертала до неї жінка з цицьковою дитиною? Господиня відповіла, що не бачила нїякої жінки з дитиною; а на питанє, чий то хлопчик у колисці, відповіла, як їй наказала Дїва Марія. Коли Ирод пішов, то Пресьвята Богородиця вийняла з печи вкиненого нею туди хлопчика; він був живий і навіть не попарив ся ні раз. Коли той хлопчик виріс, то його назвали Папаримом. Царь[1]) Папарим і тепер ще живий: живе він на Сіянській горі і як місяць молодий, то і він молодий; а як місяць старий, то і він старий та сїдий, як молоко.[2]) Царь Папарим взнає від Бога, яка ціна на хлїб, або на скотину, і росказує людям. Поки люди були праведніші, то він узнавав через кожні три днї; а як тепер люди стали грішні, то він взнає тілько через шість день". (с. Араповка).

Папарим очивидячки Папа римський. Окрема повірка про зносини його з небом, незалежна від леґенди про переслїдуванє Христа Иродом, є в збірцї Драгоманова „Малорусскія народныя преданія и разсказы", 146: „Про Папу римського[3]) росказують, нїби він нїколи не вмірає, а як сьвіт начав ся, то все їден тай їден! Каже, до нього книжки з неба йдуть. Перше всякі сутки до нього книжка сходила, а се й він щось прогрішив, то тепер вже на год їдна сходить з неба..." — Ся відміна повірки, записана на правім боцї Днїпра, де православна українська людність доволї близько стикає ся з римськими католиками, має старшу форму, нїж конець Купянського оповіданя. Можливо тілько, що в давнїйшій і цїльній редакції леґенди сказано було, що хлопчик, який заступив Христа, став опісля папою. Те, що він переніс ся на місяць і живе там, могло належати иншій, ще старшій редакції, може й нехристіянській, котрої частини увійшли в будову християнських леґенд, які розглянемо далї. Але в усякім разї, коли відкинемо сей кінець у Папарима, то Купянська леґенда буде зовсїм схожа з основою великоруської вірші про Милосерну жінку.

---

[1]) Слова від „Царь" до „день" надруковані в оріґіналї (Харьк. Сб. ст. 85) в українській мові, попередні в росийській. — М. П.

[2]) В початку параґрафа про місяць, перед наведеним оповіданєм, у д. П. И. стоїть: „Місяць — чоловік. Був колись цар Папарим; він і тепер живий: на рік 12 раз родить ся і 12 раз умирає". — Чи сей варіянт окремий, не знати.

[3]) У Др-ова пропущено далї слова: „чи-ж то правда, що про його..." — М. П.

В виданю Безсонова „Калики Перехожіе“ (1883, вип. IV, ст. 117—142) надруковано 14 варіянтів оттої вірші. В трьох із них Богородиця несе Христа, від коли втїкла від Жидів; вона наказує Милосерній жінці, аби та кинула свою дитину в огонь, а намісць неї взяла на руки Христа. В усїх инших варіянтах хлопчик Христос іде сам і сам наказує Милосерній жінці, при чім обіцяє їй нагороду:

Милостивая жена Милосердая!
Брось своего сына въ печь пламя,
Прими Христа во рущѣ,
Наслѣдуй себѣ царствіе небесное.

Милосерна жінка покоряє ся, і коли приходять Жиди, то показує їм свою дитину в огни, кажучи, що то Христос. Жиди радують ся і відходять, замикаючи накриту піч. Тодї Христос наказує жінцї відкрити піч; картина, яку мати бачить там, виражена ось якими рядками:

Во печу трава выростала,
Во травѣ цвѣты расцвѣтали,
Во цвѣтахъ младенецъ играетъ,
На ёмъ риза солнцемъ возсіяетъ;
Евангельскую книгу самъ читаетъ,
Небесную силу прославляетъ,
И со ангелами съ херувимы,
И со всею небесною силою. (Ст. 118, примітка).

В варіянтї н-р 327 сказано ще:

За отца и за мать Богу молитъ
И за весь міръ православный.

Тут дитина не оживає, анї сама не зберігає собі житя, як побачимо в инших подібних оповіданях, а просто переносить ся в рай, якого картину бачить мати в печи.[1]) Деякі варіянти додають тутже:

---

[1]) Рай — царство небесне звичайно представляє ся в руських народнїх оповіданях, а часто й у старинному письменстві, в формі саду, похожого на рай Адамів. (А. Попова, Вплянie церковнаго ученія на міросозерцаніе русскаго народа. Казань, 1883, ст. 377—378). Се представленє згідне з талмудичним (Revue des études Juives, 1884. Janvier — Mars, 72).

Милостивая жена Милосердая,
Она первая въ раю пребываетъ.

У двох варіянтах Безсонова називає ся Милосерна жінка Марія або Іона, а в богатьох із них Аллилуєва жена. Остатнє імя звичайно пояснюють (Безсонов, Кірпічніков і и.) так, що буцїм то воно повстало з присьпівки „Аллилуія“, яким кінчить ся богато варіянтів пісні. Ми побачимо далї, чи не можна пояснити се імя якось инакше.

Деякі сектанти, а то: нетовцї, самосожитателї і морельщики, приспособили віршу про Милосерну жінку до своєї пессимістичної доктріни і додали до вірші кінець, де Христос наказує ось що:

Ой ты гой еси, Аллилуева жена Милосерда,
Ты скажи мою волю всѣмъ моимъ людямъ,
Всѣмъ православнымъ христіанамъ,
Чтобы ради меня они въ огонь кидались.
И кидали бы туда младенцевъ безгрѣшныхъ,
Пострадали бы всѣ за имя Христа-свѣта,
Не давались бы въ прелесть хищнаго волка,
Хищнаго волка, Антихриста злаго.
Что Антихристъ на всемъ свѣтѣ взялъ силу большую,
Погубить на всемъ свѣтѣ вѣру Христову,
Поставить свою злую церковь.
Онъ брады всѣмъ брить повелѣваетъ,
Креститься щепотью всѣмъ завѣщаетъ,
Мою вѣру Христову хочетъ искоренити.[1])

В остатнїй відмінї вірша про матїр, яка кидає свою дитину в огонь, належить спеціяльно великоруській народнїй области, і в нїй іще спеціяльнїйше певним сектам. Але порівнюючи первісну великоруську відміну сеї вірші з Купянською легендою можна бачити, що основна її тема належить до числа оповідань межиплемінного характеру. Ми побачимо далї елементи сеї вірші в оповіданях азіятських народів і наведемо здогади, на підставі яких мусимо думати, що ся тема прийшла в Росію з Малої Азії. Коли се так, то мусїла вона перейти в Великорусь через Пів-

[1]) Варенцовъ, Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, 1880 р. ст. 176. Випадки буквального сповнення сеї заповіди звісні навіть найновійшого часу. Так у 1870 р. селянка Пермської губернії, Анна Кіюкіна, спалила свого сина і в суді дала пояснене майже словами наведеної пісні.

денну Русь, Україну, і задля того треба би ще пошукати тут варіянтів сього оповіданя. Поки що Купянський варіянт, одинокий в тім роді, який появив ся, і то більше в викладі, ніж у буквальному записі, не дає достаточної підстави до рішеня питаня, чи се відгук великоруської вірші, чи останок того, з якого вийшла великоруська вірша.

В Малій Руси завважано й инше оповіданє на сю тему. Се оповіданє, записане в Канівському повіті, Київської губернії, й надруковане у Чубинського, Труды экспедиціи въ югозападный край (т. II, 355—357), теж вяже ся з евангельською леґендою, хоть і не з історією про дітство Христове, як обі наведені в горі.[1])

„Було собі, — росказує ся в тім оповіданю, — три сини, та не було в їх ні батька, ні матері. От ідуть вони всі три наймацтця, ідуть тай думають: „Колиб Бог дав наскочить на доброго хозяїна“. Аж іде дід[2]) старий, старий і каже: „Куди ви, дітки, ідете?“ А вони кажуть: „Найматця“. „Будьте, каже він, ви мої сини, а я ваш батько. Як підростете, то вас поженю — буде у вас і грунт, і хата,[3]) тільки за Бога не забувайте“.

Згодились вони: ідуть тай ідуть — аж стоїть така хатка гарна і вибігає така дівчина гарна, така гарна, як квіточка! А старший брат і каже:

— Коли-б мині цю дівчину взять, та ще шоб були у мене воли і корови...

— Добре, каже батько: підем, посватаєм — будуть у тебе воли й корови, тілько живи і за Бога не забувай!

От вони зайшли в ту хату, посватали ту дівку, одгуляли[4]) весілля; а сами в трьох пішли далї. Ідуть тай ідуть — аж стоїть хата; а з тиеї хати виходить дівчина, да така-ж то хороша, хоч води напийсь![5]) А підстарший і каже:

— Коли-б мині ту дівчину посватать, та ще цей млин і ставочок,[6]) тоб я молов і хліб мав до кінця віку.

А його батько каже: — Добре, синку! Це буде.

---

[1]) Наводимо дальше оповіданє, розуміє ся, в українськім оріґіналї, лише що до a capite, то держимо ся Драгоманівського перекладу, де вони розставлені трохи инакше, очивидячки, навмисно. — М. П.
[2]) У Др—ова перекладено: „здибає їх дід — срѣща и единъ старецъ“.
[3]) У Др—ова переставлено: „домъ и земля“. [4]) У Др—ова перекладено „одгуляли“ — яли и пили. [5]) У Др—ова: като капчица. [6]) У Др—ова додано: якби дали мені.

Оженив і того. — Ну, каже, синку, тепер живи і за Бога не забувай.

Покинули і того; а з самим найменшим пішли далі. От вони ідуть тай ідуть — аж стоїть така хата драна; а під тією хатою сидить[1]) дівчина; а він і каже:

— Колиб мині ту дівчину посватать і колиб хліб у мене був, то яб і Бога не забув, і нищих би хлібом наділяв.

Оженив він і того,[2]) а сам пішов собі по сьвітах. А то[3]) не чоловік був — тілько Бог. Отто ходив, ходив він по сьвітах; а далі й думає собі: „А піду я до їх, чи добре вони з нищими обіходятця". — Прийшов до старшого сина — той ходить по дворі,[4]) — а той зогнувсь і каже: „Як би ваша ласка, та дали мині милостині".

А він каже: „А-а, не який старий![5]) Ще можеш заробить: я сам недавно на ноги зопяв ся".

А в його добра такого, що страх: стожки такі стоять, що й палицею не перекинеш,[6]) клуні, скот, одежа в коморах; а милостині не дав! — Ото одійшов той дід може з верству,[7]) став, оглянувсь назад на ту хату, та на його добро — так усе добро і запалало.

Пішов він до того сина, що коло хати ставок і млин. Приходить до середужчого сина, а він у млині меле.[8]) От Бог зогнув ся, прийшов у млин і каже: „Дай, чоловіче добрий, ради Христа, хоть на галушки муки.[9])

— Шкода,[10]) каже: я ще й для своїх дітей не намолов!

Пішов Бог. Отто одійшов він трохи од млина, оглянувсь на млин — і млин загорів ся: так і охватило зо всіх боків полумя.

Отто приходить той дід до третього сина, та так зогнувсь, так зогнувсь, як дуга, обірваний, обшарпаний такий, що страшно на його й глянуть... Кузька по йому так лазить, як комашня![11])

---

[1]) У Др—ова пропущено „сидить". [2]) У Др—ова: „старецътъ и него оженилъ". [3]) У Др—ова: „този старецъ" — той дід. [4]) У Др—ова: „и вижда че ходи по двора. Старецъотъ се прѣгърбилъ" — і бачить, що ходить по дворі. Дід і т. д. [5]) У Др—ова: „ти не си още тъй остарѣлъ" — ти ще не такий старий. [6]) У Др—ова просто: стіжки великі. [7]) У Др—ова замість „може з верству" — „з на вистріл рушниці — до едно хвърляние съ пушка". [8]) У Др-ова се реченє пропущено. [9]) У Др—ова перекладено: бодай пригорщу — божемъ една кривача. [10]) У Др-ова перекладено: не даю. [11]) У Др-ова „комашня" = „мравки" — муравлі.

— Дайте, каже, ради Христа, що вам Бог послав.

— Ідіть, каже, дідусю, в хату, там вам дадуть.

Приходить він у хату; жінка як гляне на його, аж на йому кузьки — Боже впаси! От вона пішла в комору, внесла штани, сорочку внесла — дала йому. Надів він. Вона як гляне[1]) — аж на йому кузька знову так, як комашня...

— Що вам, каже, дідусю, робить, щоб у вас не було цієї поганої кузьки?

— Що ж, каже, робить? Отто якби тую дитинку, що сидить на полу, положить на сковороду, та поставить в піч, то вона-б припекла ся і тим салом змазатця, то тодіб кузьки у мене не булоб; а то вона мене неділь[2]) через дві на смерть заість.

— Подождіть, каже, дідусю, я піду на часок до свого чоловіка та поражусь з ним.

Пішла вона до чоловіка, хвалитьця; а він і каже:

— Що ж, жінко, мині здаєтьця, що лучче великого визволить од смерти, як малого. Зроби, жінко, так, як він тобі казав.

От вона прийшла в хату, розвела огонь у печі, посадила дитину ту на сковороду і засунула в піч та ще й золійниками[3]) заставила, щоб вона не вилізла з огню. Коли загляне вона у піч — аж там та дитина седить по середині і граєтця червінцями; — а той дід і каже:

— Це вам, дітки, Бог дав так за те, що ви бідних не забуваєте; а ваші брати погоріли зо всім своїм добром і худобою.

Отто побігла вона, зазвала чоловіка в хату, стала йому хвалитця, — коли гляне, аж уже й діда нема у хаті. „Діду, діду!“ — Не знать, де й дів ся. От вони собі живуть і проживають ті гроші помаленьку“.

Дуже близьке до сього оповідаия записано в Болгарії:

„Давно колись, як ходив Господь по землї, то було три брати. Ото пішли вони в чужину промишляти. Йдучи подибали при дорозї керницю й стали пити воду.

— Ах, як би то Господь дав, аби з сеї керниці текло вино, я-ж аби поклав тут собі коршму, а хто пройшов би

---

[1]) „Вона як гляне“ у Др—ова пропущено. [2]) У Др—ова хибно: через два днї. [3]) В укр. оріґіналї „зъ олійныкамы“ — певно помилка. У Др—ова перекладено: „голѣми главни“ — великими головнями, мабуть хибно, бо напр. у Косівщині з о л і́ н н и к = великий горнець на з о л у́. — М. П.

та попросив, то я й давав би йому без гроший вина," сказав найстарший брат.

А там був Господь, тай чув його, і зробив зараз так, що з керниці потекло вино.[1]) Тоді найстарший брат, що того забажав, лишив ся там, поклав собі коршму і якийсь час, хто проходив і просив його вина, то давав йому даром. Але незабаром зробив ся скупарем, тай не дав нїкому анї каплї винця без гроший.

Другі два його брати пішли далї шукати собі роботи. Ходили що ходили, аж зайшли в гори і побачили на полянцї ворони й гайворони. Тоді середущий брат сказав: „Ах, якби то Господь дав, аби ті ворони й гайворони стали вівцями, я-ж аби поклав собі загороду і хто зайшов би, то я й давав би молока без гроший". Зараз усї ворони й гайворони стали вівцями і він давав усякому милостиню із загороди. Але незабаром зробив ся скупарем і так як і брат його, не дав нїкому анї ложки маслянки.

Третїй брат, лишивши ся сам, пішов собі дорогою в Боже імя шукати роботи. Нарештї зайшов і спинив ся у містї. Там наймив ся за слугу у коршмаря і був у нього досить довгий час. Побачивши його добрість і послушність, коршмар дав йому за жінку свою доньку. Вони обоє, чоловік і жінка, погодили ся з собою і добре собі жили, бо обоє були однаково добрі та щирі.

Тоді дїд Господь, задумавши випробувати віру трьох братів, перекинув ся в старого чоловіка тай пішов найперше до того, кому був перемінив воду в вино. Взяв кусничок сухого хлїба і гризучи його сказав: „Синку, будь ласкав, дай менї скляночку винця напити ся, бо хлїбець у мене сухий, та не можу його вкусити; старий я чоловік, не маю зубів". — „Іди ти собі, діду, своєю дорогою, — відповів йому той; — як би я давав усякому, хто перейде сюди, то нїчого не лишило би ся менї в коршмі".

— Ей, синку, каже йому знов дїд: хоть би ти нїкому не дав, а менї дай, бо не можу вкусити хлїба, сухий; таже й ти не купив отсе вино за гроші — Господь тобі його дав.

— Не можу тобі дати, дїду; іди собі, здоров, у дорогу, — повторив той.

---

[1]) Тут пропущена попередня стріча братів із дїдом, у чиїмось образї; судячи по початку, то мусить ходити Бог, як у малоруськім оповіданю.

Дїд Господь рушив у дорогу; і лише що відійшов трошечки, а з керниці знов потекла вода. Тодї винар покаяв ся і став кликати дїда, кажучи, що дасть йому вина; але той уже не вернув ся. І так винар знов збіднїв і став найнещасливійшим чоловіком".

Не потрібно наводити до-слова оповіданя про випробованє другого брата. Воно майже буквальне повторенє випробованя й покараня першого.

„На самім останку дїд Господь пішов до найменшого брата, слуги коршмаревого, в подобі старого й хорого чоловіка, скрізь на ньому все рани та болячки, на руках, на ногах, на лицї — все болячка коло болячки і рана коло рани, аж гидко поглянути на нього. Прийшов дїд Господь, такий гнилий, поранений, під ворота коло вулицї (то було в ночи) тай застукав, аби йому відчинили. Вийшла жінка й запитала ся: „А хто там? Хто стукає у ворота?" — „Відчини!" каже їй дїд Господь. Вона злїзла (з гори) й відчинила йому. Дїд Господь запитав ся її: „Доню, чи не міг би я сю ніч переночувати у вас? Ніч мене захопила, нїкуди піти, тай хорий я; оттутечки за ворітьми я й ляг би собі".

— Та що се тобі таке, дїду, все болячки та рани? — сказала йому жінка. — Одні гріхи! Ходи на гору нагріти ся.

— Нї, донечко, нї! — сказав дїд.

— Ба, ходи, діду, ходи, — каже вона йому знов. — Ти старий чоловік. Одні гріхи! Відки се у тебе?

Нарештї дїд пристав і виліз на гору. Жінка затопила для нього і дїд нагрів ся, та ще й як. Потім, коли вернув ся з роботи її чоловік, то не осердив ся на жінку, що приймила такого гнилого дїда, анї не насварив її, але й сам, як і жінка його, розпитав дїда, відки се у нього — самі рани та болячки.

Повечеряли вони в купі з ним, не гидуючи собі з його ран, і розпитали мов би лїкарі:

— Відки воно у тебе, дїду? Чи не лїчив ся? Чи не прикладав якого зїля?

Дїд відповів: — Що мені хто казав, усе прикладав, але ніщо не помогло. Один лїкар сказав мені попоїсти щось такого, що не купує ся за гроші; аби лише трошечки покушати, тай подужав би.

— Що-ж би воно таке? Скажи нам, дїду.

— Та що вам казати, — відповів дїд. — Ви того не можете зробити"...

Мусимо вкоротити доволі довге болгарське оповіданє.

„Дїд не хотїв, не хотїв, але нарештї сказав господарям, що одинокий для нього лїк, се мнясо з хлопчика, одинака у родичів. Господарі надумали ся: заріжмо нашу дитину... Господь дасть нам іще дїти; ми ще молоді... Не вважаючи на відкази дїда вони ріжуть свою дитину, кладуть у сковороду і несуть у піч, аби спекла ся.[1]) Дїд каже: „По що ви його зарізали!“ і вчить їх сьвятих молитов. Нарештї господиня посилає свого чоловіка до печи побачити, чи спекла ся дитина.

„Чоловік пішов і взяв дитину накриту. Дорогою зробило ся йому жаль за дитиною тай захотїло ся побачити її ще раз, і він відкрив її. І бачить — дитина дивить ся. Він не догадав ся зразу, але подумав собі, що може вона лишила ся з отвореними очима ще від тодї, як її зарізано. Принїс він її до покою і поклав перед дїда. Той покушав трошечки печеної дитини і зараз же подужав зовсїм. Потім поблагословив дитину і вона ожила, а він зараз же щез їм з очий. Тодї вони пізнали, що дїд то був Господь.

Господь полишив їм у хатї благословлїня, і вони з роду в рід не бачили нїякого лиха, а бачили всяке добро і сподобили ся царства небесного“.[2])

Як завважав певно й сам читач, болгарське оповіданє ріжнить ся від українського в першій своїй половині більшим розміром чудесного, а в другій половині докладним описом пожертвуваня дитини, яку не лише печуть, але й їдять. Подробиця про отворені очи вийнятої з печі дитини доказує, що ся тема занадто важка і для болгарського оповідача, який старає ся натякнути, що дитина була жива, але зараз же оповіданє вертає ся до свого очивидячки-первісного характеру і каже дїдови їсти дитину перед її оживленєм.

Звісний инший болгарський варіянт одного оповіданя, ще грубший, поміщений зразу в збірнику Ербена „Sto prostonárodních pohádek a pověstí slovanských v nářečích původních“ (Прага, 1865, 207—209) під заголовком Българско гостоприемство, а потім передрукований у згаданій висше книжці

[1]) Як видно з дальшого оповіданя, то та піч є де инде, а не в хатї господарів. М. Д. — Се видно й з самої болгарської назви: фарна = громадська, публична піч, де селяне печуть хлїб за платнею. — М. П.
[2]) К. А. Шапкаревъ, Сборникъ отъ народни старини. Кн. Ш, Българ. народ. прикаски и вѣрвания. Пловдивъ, 1885, ст. 18—22.

д. Шапкарева (ст. 22—24). В тім варіянті пропущена історія двох вабогатїлих братів, а Господь, випробовуючи людий в подобі дїда, сїв собі коло порога одного бідного Болгарина, який і запрошує гостя в хату, пропонуючи йому „все, що Бог дав". Господарі просять дїда до спільної вечері, але гість не хотїв їсти, і після вечері, коли господиня лягла коло дитини, котра заплакала, каже господареви:

— Знаєш ти що, господарю? Ти хочеш мене погостити, але я будь що не можу їсти, а менї хоче ся печеного людського мняса. Заріж ти свого малого сина, вимий гарненько тай поклади на сковороду і кинь у піч, але стережи ся, аби тебе не побачила жінка, бо зробить ся їй жаль.

— То тобі лише сего хоче ся, дїду? А чомуж ти менї не сказав перше, аби менї не сидїв гість у хатї голоден? Чи я-ж тобі не говорив, що все, що нам дав Бог, твоє? Правду тобі кажу, що такого дїда як ти я дуже люблю, серце менї повідає, що ти гарний чоловік. Зараз побачиш, лише погоди трошечки, поки я приладжу те, чого тобі хоче ся".

Справивши ся з дитиною так, як йому казав дїд, господар „сїв коло дїда і розмовляв весело-веселo".

Лише що поговорили трошечки, дїд замовк, понюхтїв носом і сказав господареви:

— А бач, печеня дуже солодка, гарно пахне; нехай но припече ся ще лїпше".

Тодї господар устав, відчинив піч, аби подивити ся та вийняти печеню, чи спекла ся. Але коли відчинив піч, то що-ж бачить! Він зачудував ся і затряс ся від чуда! Піч і вся хата засияла від сьвітла, що виходило з дитини. Сковорода й дитина стали золоті та сьвітили ся як сонце. Дитина сидїла в сковородї як парубчак, гарний, веселий, ясний і здоровий; на голові йому вінець із жемчугів і дорогого каміня; в поясї коло клуба шабля; у правій руцї держав книжку з золотим письмом, а в лївій сніп пшениці з повним колосом і все те ясне, преясне і від огню, бо все стало золотом.

Батько його вернув ся швидко назад у хату, розказати дїдови про чудо, яке стало ся, та запитати ся його, що робити з дитиною, але дїда вже там не було: він вийшов був перед хату і сказав господинї:

„Будьте здорові й жийте, як жили доси, гарно і смирно. Ваші добрі серця матимуть добро з нив, із товарів і бла-

гословеня в дітях і внуках ваших від Господа; так вас прийме й погостить Бог у вічній своїй хаті!" По тім дід швидкошвидко пішов кудись серед ночи.

Третій болгарський варіянт (у Шапкарева, ст. 123—124, Два брата сираци и дѣдо Господь) се вкорочена подоба першого, але має в собі дві, дуже важні для порівняної студії подробиці, — а то: в початку його брати сироти здибають Бога в виді діда і йдуть разом із ним, — як в українськім варіянті; далі Господь пристроює другого женитьбою (яка в українськім оповіданю відбуває ся з усіми трьома братами) — хоть і ся женитьба звязана тут в осібним чудом: зупинивши ся на нічліг у хаті, де була дуже гарна дівчина, дід-Бог питає ся господаря: „Коли лоза, що є там на дворі, зродить завтра грінку, то чи дасте дівчину за мого приятеля?"[1])

У Сербів записано два варіянти пісні, яка зачіпає сю тему, але нема там великої близоти між Сербами і Болгарами; сербська редакція оповіданя про пожертвуване дитини далеко більше ріжнить ся від болгарських, аніж сї остатні ріжнять ся від мароруської. В тій сербській редакції проведена свого роду протестантська (може богумильська) ідея про висшість моральности самопосьвяти від обрядової релїґійности.

А в тім, сю ідею видно ясно лише в однім варіянті сербської пісні (В. Караджич, Српске Народне пјесме, II, нр. 3). Ось її зміст:

Диякон Стефан устав рано в неділю до-схід ясного сонця і перед літурґією; він не пішов у білу церкву, лише пішов у рівне поле сіяти білу пшеницю. Перейшли мимо два старці подорожні і поздоровили його: „Помагай Біг, дияконе Стефане!" А він їм іще красше відповів: „Дай Боже здоровє, два старці подорожні!" — Кажуть йому два старці подорожні: „Ради Бога, дияконе Стефане, що за велика біда постигла тебе, що встав єси так рано в неділю до схід ясного сонця, перед літурґією тай сїєш білу пшеницю? Чи ти, юначе, одурів, чи ти сьогодня потурчив ся, чесний хрест ногами потоптав, чесний хрест і закон гарний і свою віру погубив?"[2])

---

[1]) Можемо думати, що й в малоруськім оповіданю женитьба другого брата звязана з чудом: із сотворінєм, дійсно, не вина, але водиболота там де його не було. [2]) Слова від „Чи ти" наведені у Др—ова віршами, але на жаль, у болгарськім перекладі. Не маючи під рукою збірника Караджича, ми не можемо дати сербського оріґіналу, тому даємо прозовий переклад із болгарського. — М. П.

На се диякон Стефан відповідає: „Ради Бога, два старці подорожні; коли питаєте, то скажу вам просто: не вдурів я, юнак і т. д., але постигла мене велика біда: я годую в мойому дворі девять нїмих і других девять слїпих: ось чому я встаю рано до роботи враз із моєю вірною дружиною, і Бог менї простить гріха".

Подорожні відходять до двора диякона, застають його жінку коло роботи — і вона сіє білу пшеницю, — повторяють свої питаня і дістають ту саму відповідь. Тодї подорожні пропонують їй, аби дала їм свою дитину, аби її зарізали, взяли її кров і покропили нею її білий двір: „Що нїме, те заговорить, що слїпе, те все провидить".[1])

Мати пристала, — і чудо стало ся: нїмі промовили, слїпі провиділи. А коли жінка дияконова поглянула в золоту колиску, то побачила, що дитина її сидить, грає ся золотими яблуками і каже своїй матери, що „то не два старці подорожні, але то два ангели Божі".[2])

Другий варіянт отсеї пісні, записаний у Герцеговині (В. Караджич, Српске Народне пјесме из Херцеговине 316—318), ріжнить ся від розуміня передущого варіянта що до ритуалїзму (обрядности) тим, що вкінцї його ангели кажуть: „ось вам сїм нїмих і девять слїпих (вилїчених); вони вам посіють, поорють і покопають, а ви не робіть у сьвяту неділю", тай ослабляє ефект тим, що в нїм ангели ріжуть дитину тодї, коли мати її віддалює ся від двора, без її згоди. Але сей варіянт зберіг лїпше деякі риси своїх болгарських первозвірців, — а власне диякон у ньому має хату при дорозї (гостинницю) тай приймає й поїть усякого, хто проходить, — а дитина по операції дістає золоті руки до плечий і золоті кудрі коло очий.

Дуже рідна болгарським оповіданям, які очивидячки мусимо признати за найблизші оріґінали як українських, так і сербських, є й бретонська леґенда, записана в двох варіянтах і занесена на крайнїй захід Европи, по всякій імовірности, разом із богумильськими ідеями, що розповсюднювали ся там у середнї віки з Балканського пів-острова. Але ґеоґрафічна віддаль і племінні особливости зробили те, що бретонська леґенда дуже ріжнить ся в подробицях від болгарських.

---

[1]) Слова від „Що" і дальші під [2]) наведені теж віршами, як висше. — М. П.

Мотив про вгощуване подорожного тїлом дитини в бретонській леґенді значно змінений і вставлений у фабулу доволї скомплїковану і навіть трохи заплутану. В однім, найбільше розвитім варіянтї (Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse Bretagne, tome II, 64—81), мати дитини, Туіна, представлена попереп усього як дівчина, що терпить від мачохи й тїкає з якимось незвісним мужем, який чуючи її плачі, підмовляє її втекти з ним; показує ся, що незвісний — ватажок розбійників і поганець, який не позволяє Туїнї охрестити вродженого нею хлопчика. Нарештї Туіна тїкає від нього до свого батька, лишає там хлопчика, а сама йде в Рим, висповідати ся у папи. Папа посилає її до одного сьвятого пустинника (скитника), але той, побачивши, що йде до його келїї гарна жінка, бере її за диявольську покусу і каже: „Йди геть, дияволе, від мене!“ Туіна тїкає, і ангел хранитель пустинника, який приходив до нього що дня, не навідував ся тодї три днї, а потім поясняє пустинникови, що той согрішив, прогнавши покаявшу ся жінку і за те мусить її відшукати, аби дати їй розгрішенє і потому стати їй батьком, аж доки вона не вийде за муж, а до того часу аби він її дав на службу до якихось набожних людий, котрі би зобовязали ся пускати її що дня до церкви. Пустинник сповняє все те і нарештї син господинї, у якої служила Туіна, залюблює ся в нїй і женить ся з нею.[1]) Тодї пустинник відходить, наказавши молодій жінцї: „Тепер, коли ти стала богатша, не відмовляй нїколи бідному, але давай йому все, чого би тебе попросив в імя боже“. Через якийсь час Туіна вродила сина і раз, коли вона пішла була до церкви і полишила його на служницю, він упав у кухнї в горячу воду тай попарив ся на смерть. Тим часом того дня мали прийти гості в замок до Туінинього чоловіка. Не бажаючи засмутити свого чоловіка, Туіна сховала трупа свого сина у шафу в кухнї і з супокійним лицем приймала гостий; коли се кажуть їй, що прийшов якийсь бідний, котрий на питанє: чого йому треба? сказав, що скаже се лише господинї. Туіна зійшла вниз і бідний зажадав від неї, аби дала йому зїсти ту страву, що захована в шафі. Туіна не сьміла відмовити, але коли відчинили шафу, то дитина була жива і грала ся помараньчами. Бідний все таки домагав ся, аби Туіна позволила йому зїсти дитину і на великий переляк матери відповів:

[1]) Мотив про женитьбу є й у третїм болгарськім варіянтї, як і в українськім, але там він инакше розвитий і поставлений.

— Хиба ти забула обіцянку, дану пустинникови, що нїчого не відмовиш бідному, чого той попросить у тебе?

— Ах! Твоя правда! — відповіла Туїна покірно. Ось моя дитина; роби з нею, що хочеш, і Бог нехай змилосердить ся надомною!

Дїд вийняв ніж різати дитину; Туїна відвернула ся з плачем, але нї раз не старала ся здержати його. Дїд, — а то був звісний нам уже пустинник, — вернув Туїнї дитину нетпкану, сказавши їй, що вона (Туїна) стала сьвятою, тай умер, заявивши, що йде просто в рай, куди прийде й Туїна, коли скінчить вихованє своєї дитини.

Другий варіянт (там же, 11—17, L'ermite et la bergère), се вкороченє повисшого; в нїм нема вбиваня дитини, — а бідний, який не хоче нїчого їсти, каже показати собі страву заховану в шафі. Мати, — пастушка, прогнана зі служби, за молитвою пустинника, якому перешкоджали її пісні (духовні зрештою) і потім одружена з богачем, — відчиняє шафу, де сховала була свою опарену дитину, і знаходить її живою з пом'яраньчею в руках.

В старинних руських рукописах є ще одно оповіданє на сей самий мотив про пожертвуванє дитини; се оповіданє належить до нової, — третьої, — ґрупи, яка розвиває сю тему. Се „Слово о христолюбивомъ купцѣ, емуже сотвори напасть бѣсъ“ і т. д., яке помістив М. Костомаров у „Памятникахъ старинной русской литературы“ (вип. I, 117—118) під заголовком „Легенда объ умертвленномъ младенцѣ“, завважуючи, що рукопис походить із XVI ст. Фабула сего оповіданя, — очивидячки перекладена з якоїсь чужої мови (грецької, вірменської або грузинської?) — трохи заплутана:

Один православний і ласкавий купець остановив ся в госпинниці і, не маючи що дати якомусь бідному, обіцяв йому, що покладе милостиню під означену дошку. Через якийсь час бідний знайшов під дошкою грошї, забогатїв, оженив ся і зажив богатим господарем. Тим часом купець іде до одного каменя, аби покласти під нього милостиню, але диявол обсипав його ранами, як Іова. Вичерпавши все своє богацтво на лїки, які йому зовсїм не помогли, купець збіднїв і приходить нарештї до колишнього бідолахи, а тепер богача — вони пізнають один одного; богач

задержує бідного[1]) в своїй хаті і раз, коли лїкар сказав, що лиш один лїк вилїчить хорого — себ то коли богач обмиє його кровю першої маминої дитини — той жертвує свою дитину. Але мати, вернувши ся до дому, застає дитину живу.

Близьке сьому оповіданє знаходимо в Ґрузії, в творі письменника XVII ст. Орбелїянї: „Книга мудрости і брехнї", збірцї байок тай оповідань, на спосіб індийської Панчатантри та її наслїдувань, одно з яких, Anvar-i-Suhaili, Орбелїянї просто переклав на ґрузинське. По всїй імовірности, Орбелїянї взяв інтересуюче нас оповіданє, як і инші оповіданя із устного оповіданя або з якого східного збірника. Ось те оповіданє — розуміє ся, вкорочене:

Була колись на полянцї в горах гостинниця, якої господар приймав усякого без гроший. Одного разу прийшла туди каравана і була прийнята господарем по звичаю. За ніч упав такий великий снїг, що замело всї дороги, і подорожні мусїли лишити ся цїлу зиму в гостинницї; господар годував і їх самих і їх мулів безплатно. Купець, до якого належала каравана, запитав ся його: чи має він сина, на що господар відповів, що не має. А по правдї, то він мав сина, але прокаженого, а не хотїв збудити неприємного почутя у гостя, як би був пояснив, в чім дїло. На весні каравана рушила, і аж тодї господар гостинницї випустив свого сина зі схованки. Той розсердив ся і пішов здоганяти каравану. Купець узяв його з собою і дома у себе покликав лїкаря, якого запитав ся: чи нема лїку на хоробу хлопця. Лїкар сказав, що одинокий лїк — обмити його кровю дворічної дитини. Купець сказав сам до себе: „Коли я не пожертвую свого сина, то як я відплачу ся його батькови за добро, яке він менї зробив! — Він післав кудись свою жінку тай зробив те, що вважав за свій довг.

Хорий подужав, а мертву дитину кинено в колиску. Мати її почула зараз огонь у груди і в животї і вернула ся до дому. Там вона дала дитинї цицьки і та ссала її здорова й цїла. Лише коло її колиски видно було знак, немов би золотий круг. Коли жінка запитала ся свого чоловіка, яка тому причина, він оповів їй усе, як було, і дякував за те Богови. (Книга мудрости и лжи. С. С. Орбелиани. Переводъ и объясненія Ал. Цагарели. нр. 125).

---

[1]) У Др—ова додано, хибно; давнїйшого — напрѣжинятъ. — М. П.

Спільна старо-руському, — або краще, церковно-славянському, — тай ґрузинському оповіданю тема послужила в трохи иншими подробицями за основу епізоду в старо-французькій лицарській поемі (Chanson de géste) XII ст. Amis et Amiles. Лише що там вона оброблена скуснійше, ніж в усіх оповіданях, які нас інтересували. Страх, аби наша статя не вийшла за надто довга, не позволяє нам дати тут значних виписок із того епізоду і примушує нас обмежити ся лише змістом. Аміс і Амілес — лицарі приятелї. Перший захорував на проказу і так хорий являє ся у свого приятеля; остатньому сниться ся, що його приятїль може подужати, коли лише скупає ся в крови його дїтий. За згодою свого найстаршого сина, молодця, Амілес ріже двох своїх синів і йде зо своїм вилїченим приятелем до церкви, куди перше пішла була його жінка. Коли вони всї вернули ся до дому, то застали синів живих. Французька поема розвиває особливо сцену, де батько хитає ся, чи вбити своїх синів, а так само й розмову його з жінкою, коли вони йдуть із церкви до дому. (Amis et Amyles und Jourdains de Blaivies, herausg. v. Konrad Hoffmann, 1882, V. 2935—3241).[1])

III. Східні первовзірцї виложених висше леґенд.

Мусульманські оповідання про спасїнє дитини Мойсея; оповіданє про дитину Калюфо в арабській евангелію про дїтство Христове; елементи болгарських леґенд у апокрифічних евангеліях та їх відгуки в народній словесности Українців і західних Славян. Здогад про буддийський вплив

---

[1]) L. Gautier, автор відомої розвідки про старо-французькі поеми (Les Epopées françaises), бачить у тім епізоді рису ґерманських звичаїв (le parfum de la Germanie). Такий вивід можна би зробити лиш при незнаню схожих оповідань, які зайшли в Европу зі Сходу, де вони чинили не так риси звичаїв, як звісну огортку проповіди про самопосьвяту. Поема Amis et Amyles, як у загалї французькі поеми і потім романи з хрестових походів, переповнені подробицями, взятими зі Сходу. Похибка Ґотіє показує, як то треба бути обережними у виводах про національні риси в літературних памятках. Французький учений переселив звалюючи на Ґерманцїв ту подробицю, яка обурила його почутя, так само, як покпився ся Болгарин, який записав наведений повисше другий варіянт македонської леґенди, і побачив у ній ідеальну — болгарську гостинність.

на остаточний склад леґенди про пожертвуванє власної дитини, про спасінє житя гостеви або приятелеви: буддийський характер оповідань про бога-подорожного; буддийська форма моралї про самопожертвуванє; паленє дитини перед гостем ув одним оповіданю із „Двадцяти пяти оповідань Вампира“: оповіданє про вірного Віравара і казки про вірного слугу приятеля в Азиї тай Европі.

Схожість між усїми виложеними висше оповіданями в кождій із трьох ґруп дуже велика, і не може бути пояснена припадковим збігом. Не вважаючи на ріжноти між самими тими ґрупами, їх основи тай богато подробиць до того схожі, що примушують нас догадувати ся спільного жерела їх усїх. Таким жерелом не може бути переказ, винесенний ріжними народами, серед яких знаходимо ті оповіданя, з перед-історичних часів, коли ті народи ще не були віддїлили ся з однородної маси. Всї ті оповіданя мають характер релїґійної моральности досить пізної, тай побутові подробиці в тих оповіданях належать до періоду культури вже дуже скомплїкованої. Очивидячки, що схожість усїх сих оповідань треба пояснити пізнїйшим їх перейманєм, як устним, так і лїтературним ріжними народами один від одного.

Вже ґеоґрафічне розповсюдненє виложених оповідань змушує шукати їх оріґіналів в Азиї. І дійсно, навіть у передньоазіятській письменности знаходимо оповіданя, які мусимо признати первовзірцями велико-руської вірші про Милосерну жінку тай схожої з нею слобідсько-украінської леґенди. Так у мусульманських оповіданях, вибраних Вайлем із арабських рукописів, знаходимо оповіданя про спасінє новонародженого Мойсея від переслїдувань Фараонового посла Гамана.

Зараз після народин Мойсея попадали ідоли в єгипетських храмах а Фараон почув голос, який наказував йому навернути ся до одного Бога, тай грозив йому смертю в противному разї. Другого дня рано сказав астрольоґ Фараонови, що народила ся фатальна дитина серед Жидів. Гаман наказав перешукати на-ново всї жидівські хати, а до Мойсеєвої матери, Іохабеди, пішов сам. Її тоді не було дома, і коли вона відходила, то сховала Мойсея в піч і наклала дров. Гаман, перешукавши хату, казав підпалити ті дрова тай пішов собі. Іохабед вернувши ся, побачила поломінь і стала кричати, але Мойсей промовив до неї з печи: „Мамо, будь супокійна. Бог не дав огневи власти надомною“. (G. Weil, Biblische Legenden der Musulmänner, 134—135).

У другім арабськім варіянті Іохабедина сестра запалює дрова, не знаючи, що в печи схована дитина. (Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, 1832, 146—148). Сей варіянт, у якім заступленє Єгиптянина гонителя сестрою Мойсеєвої матери затемнює основну ідею цїлого оповіданя, інтересний для нас тим, що вводить у дію дві жінцї, а се чинить перехід від першого оповіданя про спасїнє Мойсея до одного епізоду з апокріфічного євангелія про дїтство Христове, звісного тепер по арабському списку, але, як видно, розповсюдненого і в инших мовах Сходу, тай перенесеного і на Захід у старинному віршованому викладї.[1])

В тім євангелію — звіснім в ученому сьвітї під іменем „Арабське євангеліє про дїтство“ Христа (Evangelium de Infantia arabicum) є в гл. XXIX ось яке оповіданє:

„В тім самім містї (Вифлеємі, — вже після повороту дитини Ісуса з своєю матїрю із Єгипта) були дві жінцї, одружені з одним чоловіком, і обі мали по одному хорому хлопчикови. Одна звала ся Марія, а син її звав ся Калюфо. Ся жінка встала й занесла свою дитину до Марії, матери Ісусової, принесла їй велике простирало тай сказала їй: „О, Маріє, возьми від мене отсе простирало і дай менї за те одну з твоїх пеленок“. Марія пристала, і мати Калюфова вшила з тої пеленки сорочечку, в яку одягла свого сина. Він одужав, тим часом як хлопчик її супірниці помер того самого дня. Через те зняла ся межи двома жінками велика колотнеча. Кожда з них по черзї займала ся тиждень господарством, — і раз, коли прийшла черга на матїр Калюфову, то вона затопила в печи на хлїб тай пішла по муку, полишивши свою дитину коло печи. Супірниця її, побачивши, що дитина сама, взяла тай кинула її в розжарену піч і втїкла. Марія вернула ся і побачила, що дитина її сидить посеред печи тай сьміє ся, — бо та піч зараз же вистигла, так мов би то в нїй зовсїм не було топлено“.

Не вважаючи на те, що євангеліє про дїтство (Христове) доволї давньої редакції (бо було звісне ще Оріґенови), а мусульманські леґенди про Мойсея звісні нам у пізнїйших викладах, остатні, очивидячки, старші що до своєї основи, особливо перша

---

[1]) Літературна історія сього євангелія виложена у Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, 1832, XXVII—XXX; Tischendorf, Evangelia apocrypha, 1877, XLVIII—LI; Brunet, Les evangiles apocryphes, 1848, 58; Migne, Dictionnaire des apocryphes, I, 972—982.

з них, виложена у Вайля, бо вона льотічнійша і характерна. Інтересно, що великоруська вірша про Милосерну жінку зберегла власне той старинний рис: чудо з дитиною в часі переслїдуваня фатальної новонародженої дитини. Але в пізнїйшім розвою того самого мотиву ся вірша наближила ся до другого варіянту леґенди про Мойсея тай до епізоду з евангелія про дїтство (Христово) з заведенєм у дїю двох жінок і двох дїтий. Правду кажучи, ся вірша сильно зміняє ролю і жінок і дїтий, так що нарештї представляє ся мов би то самостійне оповіданє. А що подобенства великоруського оповіданя з трьома східними всеж таки дуже великі, то мусимо догадувати ся, що по-ряд із тою редакцією історії про кинену в пїч дитину, яка дійшла до нас у згаданім евангелію, істнували в передній Азії ще й инші, в яких історія про того хлопчика зложена на основі старших оповідань про дїтство Мойсея, передавала ся безпосередно в звязи з історією про переслїдуванє Ісуса Иродом.[1]) Із одної такої редакції мусїла прийти на Русь і основа великоруської вірші тай слобідсько-української леґенди, коли лише остатня не представляє простий відгук уже сеї вірші. Можливо, що більше запопадливі студії евангельських апокріфів у ріжних східних списках, (напр. вірменських і персидських, зовсїм не доторкнених науковими дослїдами), тай устної словесности східних народів, — особливо передньо-азіятських і наднїльських, — відкриють ті редакції, які посередничили між великоруською віршою і наведеними висше леґендами арабського викладу. А поки що маємо той інтересний факт, що з усїх християнських відмін даної теми найстариннїйшу форму зберегла великоруська відміна, яка знаходить ся у найпівнічнїйшому краю християнського сьвіта.[2])

Далї мусимо сказати про болгарські леґенди з мотивом про пожертвуванє дитини та про їх розгалуженя, до яких зачисляємо й українську (найближшу до першої та третьої болгарської версії) і бретонську (яка зберегла риси схожі з другою болгарською) тай сербську. При схожости основного мотива з основою леґенд першої ґрупи, болгарські леґенди ріжнять ся

---

[1]) Перенесенє оповіданя про Мойсея на Ісуса в данім разї не одинока поява, бо в апокріфах і леґендах чимало історій про Мойсея перенесено на Христа, так як і оповіданя про Будду перенесені на Мойсея і безпосередно на Христа. [2]) Чи імя „Аллилуєва жена“ не є зміна імени Калюфової матери в якій азіятській відмінї?

від них покладенєм цїли пожертвуваня: спасінє хорого чоловіка. Елємонти сеї ріжниці, хоть і зовсїм инакше розложені, знаходять ся і в арабськім євангелію про дїтство (Христово). Так, про вилїченє прокази Марією і Христом-дитиною за час їх утеки до Єгипта говорить ся в тім євангелію кілька разів (у гл. XVII, XVIII, XXXI і XXXII). Між иншим (у гл. XVII і XXXI) проказа вилїчує ся водою, в якій Марія купала дитину Ісуса. В гл. XXX воскресає мертва дитина, яку поклали в постїль, де спав Ісус. У гл. XVIII знаходимо таке оповіданє:

Коли Марія тїкала з Ісусом у Єгипет, то стоваришувала ся з дівчиною, вилїченою від прокази в одній г о с т и н н и ц ї (нагадуємо гостинниці в болгарськім, церковно-славянськім і грузинськім оповіданю). Недалеко від того місця була палата одного князя. Дївчина, яка йшла разом із Марією, завважала, що жінка князева плаче, і почула від неї таку тайну: тота жінка сильного князя довгий час не мала дїтий, нарештї вродила дитину, але прокажену. Чоловік не признав її за свою і наказав жінцї, аби вбила дитину, або завела її куди, тай сама забирала ся з його хати. Після того як дївчина оповіла про те, як вона сама вилїчила ся від прокази водою, в якій був скупаний Ісус, княгиня запросила до себе Йосифа і Марію, вгостила Йосифа врочисто і зладила пахуче корито, аби скупали Христа, а потім обмила тою водою свого сина, який і подужав.

Розуміє ся, велика ріжниця сього оповіданя від болгарського. Аби повстало остатнє, то мусїли би бути злучені основні частини глави XXXI і XVIII євангелія про дїтство з частинами глави XXIX і мусїли би скласти ся зовсїм инакше. Але ся поява буває часто в устній словесности. Дуже близьке свояцтво варіянту названого „българско гостоприемство“ з канівським українським очивидне, а тим часом як би ми подибали його у зовсїм ріжних народів і не знали посереднїх редакцій, то могли би взяти їх за оповіданя зовсїм не залежні одно від одного. Здогадна нами перерібка елементів, яким похожі подибуємо в арабськім євангелію про дїтство, могла, розуміє ся, відбути ся і на Балканськім пів-острові, але швидше могло се стати ся ще перше, в Малій Азії. Ся перерібка ще більше віддалила ся від своїх первовзірців, коли — через розповсюдненє ідеї про любов до бідних, — була скомпілїкована мотивом про мандрівку Господа

в подобі бідака, аби пробовати людий — мотив дуже розповсюднений у старинній легендарній словесности.[1])

В болгарських оповіданях, навіть у теперішній їх формі, є деякі подробиці, з яких видно їх походженє від апокріфічних легенд про Марію та Христа і спеціяльно від тих, які послужили основою великоруської вірші про Милосерну жінку. Така напр. у другім варіянті згадка про те, що дитина кинена в піч держить книгу писану золотом. Сеї книги зовсім не потрібно для мотиву й цілі болгарського оповіданя в теперішній його формі, але вона напевно відповідає євангельській книзі, яку держить у раю дитина великоруської Милосерної жінки і яку може первісно держить сам Христос у якім затраченім варіянті, ближшім легенді про Мойсея, де в затопленій печи стоїть сама переслїдувана дитина, будущий пророк, Мессія.

Инші подробиці: про сніп пшениці, який держить дитина в печи в тім самім болгарськім варіянті, та про чудесне виростанє лози у третім варіянті, вимогають задля свого поясненя деякого відступленя, але лише про око.

На Українї є (в Винницькім повіті, Подільської губ.) легенда про те, як Христос переходив через ниву, де один богач сїяв жито; коли його запитав ся Христос: „Чи вродить ся тут жито?“ — богач відповів: „Чому-ж би не вродило ся на тій землї жито? Тут і без Господа обійде ся“. — Після того Христос переходив через ниву одного бідного чоловіка тай повторив своє питанє. — „Як Господь дасть, так буде“, відповів бідний. — Христос сказав йому, аби вийшов уже завтра жати своє збіже і додав, що завтра по жнивах ітимуть сюди Жиди і коли запитають ся його, чи не йшов сюди такий і такий чоловік, то він нехай відповість, що йшов. На другий день усї бачили, що на богацькій ниві виросло жито лише там, куди переходив Христос, а на бідацькій ниві жито пристигло (на всїй ниві) і той

---

[1]) Див. Alfred Maury, Essai sur légendes pieuses du Moyen Age, 72—73. Особливо інтересні легенди про сьв. Іва, до якого прийшов Христос у подобі дїда, вкритого ранами, та про Юлїяна гостелюбця, до якого Христос прийшов у подобі прокаженого, лежав з ним у постелї і потім занїс його з собою на небо. А. Морі нагадує з сього поводу китайську легенду у сектантів Тао, в якій Господь (Чі-куан-чінж-їн) появив ся у милосерного смертного і, випробовавши його щедрість, занїс його на небо, де той тепер носить божественне ім'я Сі-гоа-гїн-жін. (Le livre des recompenses et des peines, trad. p Stanislas Julien, p. 407).

узяв ся до жнива. Прийшли Жиди; і коли на питанє про переслїдуваного жнець відповів, що такий чоловік ішов сюди вчора, коли я сїяв своє жито, — то Жиди сказали: „Не правда; тому буде вже більше року, як ти собі засіяв“. (Чубинський, Труды экспедиціи, I, 152—153).

Отся леґенда може послужити за взорець, яку скомпліковану форму приймають народні оповіданя, особливо не місцевого, але чужостороннього походженя. В сїй леґенді властиво два оповіданя: 1) про певного себе богача та про бідного, у якого є віра і 2) про чудо Христа, який утїкає від Жидів. Перше з сих оповідань передає ся й окремо від другого (Див. Чубинський op. cit. II, 340—341; на сю саму тему треба доконче додати: як Бог дасть, див. історію з їдою у Luzel, Légendes chretiennes de la Bassę Bretagne, I, 6—8; порівн. Драгоманов, Малор. нар. преданія, 5, нр. 9, історія з вовками). Нас інтересує тепер лиш оповіданє про чудо, яке ще на перший погляд належить, бачить ся, до епізодів історії про дїтство Христа і його втеки з матїрю від Ирода, хоть українське оповіданє представляє Христа дорослим і самим. Далеко красше зберегла ся історія записана в Галичинї (Головацький, Пѣсни Галицкой и Угорской Руси II, 9—10, нр. 13). В тій колядцї сьв. Богородиця з маленьким соколятком (дитинкою) на руках, ховаючи ся від „Жидів, Жидівок і жидівських дївок“, просить одного бідного орача, аби сказав гонителям, що вона перейшла через ниву тодї, коли він орав і сїяв пшеницю. Селянин сказав так і додав: „А тепер я жну пшеницю“ (Розуміє ся, що тут стало ся чудо). Жиди вернули ся назад (порівн. Безсоновъ, Калики Перехожіе, IV, ст. 117).

Похожа на сю колядку пісня, записана в Моравї (Sušil, Moravské Narodní Písně. 19, нр. 16) тай у Лужицьких Сербів (Haupt a Smolar, Pjesnički horn. a deln. lužickich Serbow, I, 275—276). У Болгар росказує ся про подібне чудо з поводу втеків не Христа, але царя Івана Шишмана, лише що при тому чудо стає ся не з пшеницею, а з гарбузами (Потебня, Объясненіе малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсенъ, II, 112, з вказівкою на Сырку, Византійскія повѣсти объ убіеніи Никофора Фоки, ст. VIII). Дуже імовірно, що якесь подібне українській, моравській і лужицькій пісні оповіданє істнувало, а може ще й тепер істнує в Болгарії. В усякім разї епізод про чудесне виростанє лози в третїм болгарськім варіянтї про пожертвуванє

дитини належить до того самого круга оповідань про чудеса Христові, до якого належить і основа вказаних вище пісень.

Зовсім похожі чудеса, лише що зроблені при инших обставинах, знаходимо в апокріфічних евангеліях про дітство Христово та в оповіданях єгипетських і передньо-азіятських християн і могаметан. Так у грецьких і латинських апокріфах, звісних під іменем Історія про Різдво Марії та про дітство Спасителя (Historia de Nativitate Mariae et de Infantia Salvatoris, XXXVI) і книга про рід Блаженної Марії та про дітство Спасителя (Liber de ortu Beatae Marie et de Infantia Salvatoris, C. XXXI, порівн. Codex D. cap. XXXVI), як і в евангелію від Томи (XII) росказує ся, що коли Йосиф вийшов сіяти, то Христос (мала дитина) кинув поза себе жменю, або навіть одно зерно пшениці, і як із того сїмя зараз же виросло й достигло богато пшениці. (Tischendorf, op. cit. 151, 175, 104; Thilo, op. cit. 303, CXII, nota 108). По переказам єгипетських і сирійських християн, записаним у середні віки і навіть у XVII ст., хлопчик Ісус позастромлював у землю вівчарські палиці, які зараз же виросли й зродили плід. (Thilo, op. cit. XXXVII, n. 28, XL). Ті чудесні деревця показували після богатьох віків путникам, як показували й чудесне жерело, яке добув Христос із землї, аби вгасити спрагу своєї матери, коли вони йшли в Єгипет.[1])

Подібного роду оповіданя, переходячи через устні перекази одного народу другому і, розуміє ся, зміняючи ся, дійшли і в славянські землї в формі тих леґенд і пісень, які ми виложили вище. Від ріжних таких оповідань про дітство Христово мусїла віддїлити ся й основа болгарських леґенд про

---

[1]) Про чудо з жерелом оповідає й арабське евангеліє про дітство, див. гл. XXIV; порівняй з тим чудом чудеса в українській та болгарській леґендї. І по мусульманським переказам Марія, коли родила Христа, то сперла ся на суху палицю, яка зараз же зацвила й зродила плід, а коло неї ринуло жерело живої води (Thilo, op. cit. XVIII; Brunet, Les Evangiles apocryphes, 100, nota 3). Либонь що сї леґенди — відгуки буддийських оповідань, де Майя родить великого учителя, опираючи ся о зацвите дерево, коло якого боги роблять жерела води, і куди ступає чудесна дитина (що зараз же після народин бере ся говорити, як Мойсей у жидівсько-мусульманських леґендах), так виростає зацвилий льотос (Ph. Ed. Foucaux, Le Lalita Vistara, в Annales du musée Guimet, t. VI, 77—78; R. Spence Hardy, A Manual of Buddhism, 145).

пожертвуване дитини, яких варіянти, при всім теперішнїм віддаленю їх від згаданих апокріфів про дїтство Христово, все-ж таки зберегли в собі стілько подробиць, які знаходять ся в тих апокріфах.

Леґенди третьої ґрупи на сю саму тему про пожертвуване дитини: знайдена Костомаровим церковно-славянська, ґрузинська та старо-французька, не мають уже нїяких рисів, які вказували би самі про себе на звязь їх з євангельськими історіями, окрім згадки про гостинницю в ґрузинськім і церковно-славянськім оповіданю. Ось чому ми мусимо вважати їх за найпізнїйші — що до часу зложеня їх — відхили від тих історій. Вони розробили лише мотив, принятий другою формою тих історій, про вилїчене хорого пожертвуваném дитини і розробили його зовсім самостійно і в ріжних місцях дуже ріжно. Судячи по початку, в якім говорить ся про гостинницю, де господар приймає всіх безплатно, ми мусимо признати за найстаршу з усіх ріжноформних леґенд у сїй ґрупі ґрузинську, потім церковно-славянську; а французька найбільше віддаляє ся від старих основ.

Таким чином порівняний дослїд славянських леґенд про пожертвуване дитини заводить нас у передню Азію, яко сторону, відки мусїли дійти в Славянщину основи тих леґенд. Але шуканє первісної батьківщини елєментів, із яких зложили ся ті леґенди, хоть і не самі ті леґенди в теперішнїй своїй формі, ледви чи може спинити ся в передній Азії та на її історичних релїґіях: — жидівській, — в її пізнїйшій, після-Вавилонській, монотеістичній формі, — христіянській і могаметанській. Леґенди про визволенє дитини Мойсея з огню, яка очивидячки послужила за основу леґенди про Милосерну жінку та схожих оповідань в апокріфах, не подибуємо в старшій біблїйно-жидівській історії про Мойсея. Потім ідея про мандрівку Бога по землї в ріжних формах навіть суперечить монотеістичним ідеям, жидівським, христіянським, як і мусульманським. Ся ідея походить або зо старшого (анїмістичного і потім антропоморфічного) релїґійного періоду (такі оповіданя про мандрівку грецьких богів), або — з пізнїйших ідей пантеістичного сьвітогляду, який переробляє по своїому оповіданя, зібрані зо старших культурних періодів.

Найбільше відповідає ся ідея сьвітоглядови Буддистів, які, держучи ся пантеістичних представлень про втіленє, розробили тему про мандрівку богів у ріжних формах по землї в оповіданях про часту появу божественних осіб, буддів, які зразу

переходять підготовні ступні в формі бодісатви, та й про посиланє браманських богів, яких учинки мають за ціль вихвалюванє Будди.

Потім і моральна ідея про пожертвуванє житя власної дитини за свого ближнього не годить з основами науки передньоазіятських монотеістичних релїґій, які хоть і проповідують альтруїзм, але не до такої степени, і не признають чоловікови права орудувати житєм инших людий і власним житєм, бо віддають те житє в безпосереднє орудуванє боже.[1]) З другого боку буддізм не знає межі для самопосьвяти, проповідуючи повістями про самого Будду-Сакіямуні, в його істнованях під ріжними формами, — людськими й звірячими, — заповідь, аби чоловік віддавав навіть і своє мнясо, ба й жінку свою й дїти першому стрічному, хоть би то був і розбишака. Невмолима консеквенція індийських фільософів, буйна фантазія, а подекуди й варварство народів у Індії й поза Індією, серед яких розповсюднений буддізм, виробили на сю тему оповіданя, в яких альтруістична ідея про самопосьвяту доходить инодї до крайньої негуманности.

Як знаємо, богато буддийських оповідань перенесено далеко на Захід. Се тим більше натурально, що й доси навіть у самій Мезопотамії є секти з очивидною сумішкою спеціяльно буддийських вірувань. Між тими оповіданями є леґенди в історій про втїлюванє Будди, перенесені на Мойсея або на Христа.[2]) Коли мати все те перед очима, то зовсїм натуральний здогад, що

---

[1]) З поводу пожертвуваня Ісаака, яке декотрі вчені, що займали ся казкою про вірного служителя (про ту казку сказано буде далї), звязували з тою казкою, безперечно буддийського походженя, — мусимо сказати, що се пожертвуванє, як і инші подібні йому, які подибуємо в біблійних оповіданях, належить найстариннїйшому періодови жидівської культури, коли у Жидів, як і в инших народів, істнували людські жертви. Авраам бере ся вбити Ісаака не з альтруїзму, але по безносередньому божому наказу. Конець оповіданя вказує на початок того, як касують ся подібні жертви. [2]) Полишаючи на боцї спільні з леґендою про Будду риси в переказах про народинн й дїтство Мойсея тай Христа в апокріфах, по части згадані висше, ми вкажемо з популярної літератури на леґенду про те, як Будда годує своїм тїлом хижу птицю, вирвавши від неї голубів, — леґенда перенесена і на Мойсея (Benfey, Pantschatantra, I, 389—392; Pertsch, у Zeitschr. d. D. Morgenländ. Gesellschaft, XXI, 527; Rosen, Tuti Nameh, II, 32), та на леґенду про недовагу Будди (безконечне полотно й т. н.), яка зайшла в Европу зо виною Будди на Христа (Benfey, Pantschatantra, I, 497—498; Веселовскій, Соломонъ и Китоврасъ, 183—184; в українськім оповіданю у Драгоманова, 49, безконечне полотно дарує дияволь).

інтересуючі нас легенди, коли не взяті безпосередно з буддийських переказів, то склали ся за причиною буддийських ідей і оповідань, які дістали ся в західну Азію. Ми спинимо ся тут коло кількох індийських переказів, де видно риси, які нагадують чимало дечого в інтересуючих нас легендах.

Так історія про кинене дитини в огонь, і при тому задля гостя, а потім оживлене тої дитини подибує ся, — що правда, лише як епізод, — ув одній із повістий індийського збірника „Двадцять і пять оповідань Вампіра“ (Vetâlapañčavinçati), який то збірник Бенфей уважає за можливе приписати буддийським жерелам і одна редакція якого дійсно знаходить ся у монґольських буддистів.[1])

Покинене чоловіком дітий своїх на волю жебрака, — се найефектовнійший рис буддийського оповіданя про царського сина Вессантару, яке розповсюднено в усіх захоплених буддізмом сторонах, від Тихого океана до области Калмиків у західних степах, Вессантара представляє пізнійші відродини Будди-Сакіямуні в подобі Бодісатви; за свою самопосьвяту він став потім гідний відродити ся в подобі царського сина Сакіямуні, який став досконалійшим Буддою. Вессантара дає поперед усього жильцям сусїднього царства, які терпіли від посухи і прийшли просити його, білого коня, що мав прикмету робити дощ. — „Чому вони не просять у мене ні моїх очий, ні мого мняса?“ закричав милосерний царський син. Його земляки тай батько, незадоволені такою великою податливістю, прогоняють царського сина, який іде в ліс зо своєю жінкою та двома своїми дітьми. При тім він роздає прошакам по черзі все: коні, вози і потім свої дїти: брамін, який випросив у нього дїти, мучив його до крови. — „Як би то я став Буддою!“ каже царський син, сповняючи ріжні вчинки самопосьвяти. — „Бути Буддою значить більше ніж 100.000 дітий“, каже його жінка, дізнавши ся, що дїти її даровано якомусь огидному брамінови. Потім бог Секра (Індра) перекидає ся в старого браміна тай просить жінку Вессантари, аби йому служила, і коли той зрікає ся й своєї жінки, бог стає в своїй подобі й заявляє царському

---

[1]) Th. Benfey, Pantschatantra, I, § 5. Монґольська редакція переведена і по росийськи лямою Ґомбоєм і надрукована в „Этнограф. Сборник'у“ т. VI, Вірнїйший нїмецький переклад зроблений Юльґом (Jülg, Kalmükische Märchen, Leipz. 1866, і Mongolische Märchen, Innsbruck, 1868).

синови, що після відродин, які ще колись відбуде, він доступить звання Будди.[1])

При всім своїм розповсюдненю історія Вессантари в цілій своїй формі завважана лиш у буддийских народів. Але инше індийське оповіданє, яке вяже ся з історією про втїленє Будди в подобі иншого царського сина, также прогнаного із батькіщини[2]), майже з усїми своїми подробицями, в тім числї й пожертвуванєм дитини, розповсюднено не лише в з'індіянїзованому сходї Азії, але й у переднїй Азії і навіть майже в усїй Европі. Се історія про вірного Віравару, яка входить і в велику частину ріжнородних редакцій „Двадцятьох і пятьох оповідань". Старша й більше наближена до буддийських оповідань форма її містить ся в індийскому збірнику Гітопадеша.

Віравара (найлїпший герой) стає на службу в одного царя за дуже велику платню, яку однако роздає всїм богам і людям. Одного вечера цар чує жіночий плач і посилає швидко Віравару, аби дізнав ся, що за причина. Слуга знаходить на могилї жінку, яка плаче, і дізнає ся від неї, що вона — Доля царя, а плаче тому, бо по рішинцю богинї Друґи, цар мусить за три дни вмерти, хиба що Віравара згодить ся вбити свого сина в жертву богинї. Вірний слуга приносить ту жертву за згодою своєї жінки і самого свого сина. Донька його з любови до брата віддає й своє житє, а мати її вмирає з жалю; Віравара вбиває сам себе. Тодї й цар, який ішов з далеку за своїм слугою і сам чув слова своєї Долї, не хотїв пережити погибелї тільского числа гідної служби, — але богиня спиняє його самовбийство, приносячи безсмертний напиток і воскрешує всїх чотирьох мерців. (Lancereaux, Hitopadesa, III, пр. 9; Luber, Der Vetâlapañčavin-çati, 35 і д.; Oesterley, Baital Pachisi, пр. 3 і приміт.).

Ся повість, яка по досить підставному здогаду Бенфея (Pantschatantra, I, § 168) є продовженєм леґенди про подвиги прогнаного із батьківщини царського сина Асадріси (себ то Будди в його подобі), збережена в південно-буддийських редак-

[1]) The Wessantara Játaka в Hardy, A Manual of Buddhism, 116—124; Uphan, The History and doctrine of Buddhism, 36—38, з рисунками; Koeppen, Die Religion des Buddha, I, 324—326, — між иншим і резюме калмицької редакції, де Вессантара годує свої дїти й жінку в дорозї кусниками мяса зі свойого тїла, варячи їх. [2]) The Asandriça Játaka у Hardy, A Manuel of Buddh. 114; Benfey, Pantschatantra, I, § 168.

ціях (Hardy, Manual of Buddhism, 114), і яка дійсно має зовсім буддийський моральний характер, — перенесла ся і на захід від Індії. Вона знаходить ся майже без переміни в персидських і турецьких редакціях збірника, звісного під іменем книжки про папуґу — Туті Наме (Pertsch, Über Nachschabi's Papagaienbuch у Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, XXI, 1867, 516—517; Rosen, Tuti Nameh, I, 42—60). Зовсім можливо, що ся повість, переходячи в устнім переказі й далі на захід, у Малу Азію, Кавказ і південну Европу, мала вплив на склад тих оповідань, які ми виложили вище.

В усякім разі майже в цілій Европі знаходимо казку, якої первісною основою є одна казкова відміна дидактичної повісти про вірного Віравару. Т. Бенфей (l. cit.) дає виклад одної з індийських її редакцій (літературної, тамульської), яка знаходить ся в Історії Чотирьох Тайних Радників, переведеної по нїмецьки, але ми не маємо її в руках. Її устні варіянти записано в Індії (Lal Behari Day, Folk tales of Bengal, нр. 2; Miss Frere, Old Decan Days, нр. 5). В тій відміні вірний слуга сповняє цілий ряд подвигів, між иншими знаходить свому господареви і приятелеви наречену, увільняє його від ряду небезпек, але пізнїйше ставить умову, аби зберегали ся певні означені тайни; присилуваний недовірством свого господаря висловити їх, вірний слуга стає каменем і потім оживає лише від пожертвуваня господаревої дитини; дитина потім теж оживає.

Варіянти сеї казки, які ріжнять ся між собою другорядними подробицями, можемо прослїдити по східній і середній Европі: напр. у Великорусів (у Афанасьєва, Р. Нар. Сказки, нр. 93, вар. е — О Булатѣ-Молодцѣ; у Худякова, III, нр. 116), на Українї (у Чубинського, II, 321—322, 254—255; у Драгоманова, 267; у Рудченка, II, 74—78), у Польщі (Kolberg, Lud, VIII, 66—68); у Нїмечинї (Grimm, нр. 6 і приміт.; Wolf, D. Hausmärchen, 383—389). Південно-европейські варіянти більше зміняють спільну канву казки, але зберегають суть у темі про скаменїнє й оживанє вірного слуги. (Див. волоську казку у Schott, Walach. Märchen, нр. 11, грецьку у Hahn, Griech. und Alban. Märchen, I, нр. 29, італїянську в Pentamerone G. Basile, нр. 39 — переклад Liebrecht, II, 116; порівн. епізод у венеціянській казцї з иншою канвою, в Jahrbuch f.

Roman. Literatur, 1866, 130—134). З невеличкими змінами в загальній канві, хоть і з великими ріжницями в подробицях, записана ся сама казка в далекій Бретанї (Luzel, Contes pop. de la Basse Bretagne, 1887, I, 368—402[1]). Інтересно було би прослїдити по ріжним згаданим варіянтам, як поступали оповідачі з прикрим дїтовбийством, що тепер обурює наші почутя, як декотрі змякшували сю тему, — але се розтягло би нашу статю. Досить сказати, що більше простонародні редакції, казки, оповідані для забави, лякали ся мотиву про вбийство більше, ніж дидактичні леґенди, які складають ся й розповсюднюють ся під впливом церковним задля навчаня. В усякім разї ті простонародні казки розповсюднили одну з відмін буддийського оповіданя про пожертвуване дитини від Індії аж до Атлянтийського океана. Тим можливійше було перенесене подібних оповідань із більшим збереженєм їх дидактичного характеру з Індії до передньої Азії, де вони мали вплив на остаточну редакцію тих леґенд, які нас тут найбільше інтересували.

Кінчаючи отсе нашу студійку, мусимо пояснити, що мали ми перед очима найбільше те, аби показати походженє основ, які послужили тим леґендам, походженє, котре переходило від країни до країни, від племени до племени. А вже національні ріжниці кождої відміни тих леґенд виходять, як гадаємо, на верх перед уважним читачем самі собою. Такі напр.: приспособленє основного мотиву сих леґенд до навчаня про самопосьвяту для Бога і для віри в великоруських віршах, — до заповіди про любов до бідних у болгарських, українських, сербських і бретонських оповіданях, — до ідеї про відплату за услугу в ґрузинських оповіданях, про услугу приятелеви у французькій темі й т. и. Вказанє сих ріжниць в оповіданях міжнародного характеру може послужити прегарним матеріялом до національної психольоґії. Але поки що треба бути дуже обережним у виводах, бо ще не можемо навіть бути певними, чи якась відміна даного оповіданя, або якийсь його характерний рис, записаний в даній національній области, не буде завтра записаний і в иншій.

---

[1]) Не маємо тепер під рукою словацьких і хорватських варіянтів (Slovanské pohadky, 110 - 112, і Valjavec, Narodni pripovedki 175—180), які цитує Афанасьєв (IV, 168) і через те не знаємо, в якій із розбираних нами ґруп їх можна би знайти.

Замітка від редакції („Сборника“). Доси звісні ще два болгарські варіянти відомого оповіданя; перший: Труица братя и старчекъ, записаний в Ахж-Челєбі д. Ст. Н. Шишковим, а другий: Четирма братя и дѣдо Господь, записаний в Старій-Заґорі д. Г. П. Русеским, який вийде в окремій збірці.

У першім із сих варіянтів Господь, в подобі дїда, здибає в дорозі трьох братів і йде з ними разом, як і в українськім і третїм Шапкаревськім варіянті. Чудо, яке зробив дїд Господь із фонтаною та вівцями для трьох перших братів, таке саме, як у першім Шапкаревськім варіянті, лише що тут Господь зробив вівцями каміне, а не ворони та гайворони. Третій брат, подібно українському варіянту, виявляє сам бажанє оженити ся: „Я-ж нїчого иншого не хочу, лише того, аби дав менї Господь жінку, аби ми були одного серця“ — і дїд Господь робить те саме чудо, що в третїм Шапкаревськім варіянті. Инші подробиці такі-ж як у першім Шапкаревськім варіянті, з виїмкою того, де дїд хотїв не лише їсти печену дитину, але й намазати ся мастю з неї, як і в українськім, і де дїд не кушав печеної дитини, але дитину від разу знайдено живу: „вона стала пятнатцятилїтним молодцем, сидїла на стільци в печи і читала срібну книгу“, як і в українськім і двох инших Шапкаревських варіянтах.

Другий, доси не виданий Старо-Заґорский варіянт ріжнить ся від усїх доси звісних поперед усього тим, що в нім появляють ся чотири брати. Коли вони пішли промишляти, подибав їх дїд Господь у подобі чоловіка. Йдучи вони прийшли до одної фонтани і після перекуски, на бажанє першого брата, дїд перемінив воду фонтани в вино, сказавши: „Нехай дасть Господь, синку, аби так стало ся“.

Задля другого брата дїд зробив чудо, якого нема в звісних болгарських варіянтах, але воно похоже на чудо в українськім варіянті. „Ідуть, ідуть, і прийшли до могили з двома великими тополями по боках. Другий брат, побачивши їх сказав: „Коби то Бог дав, аби ся могила тай сї тополї стали стіжками і волами, то я доглядав би бідних“. Почувши се дїд сповнив зараз його бажанє. Після того другий брат лишив ся ладити тік і працювати волами.

Задля третього брата дїд перемінив каміне одної могили і ворон, що були понасїдали на них, у білі й чорні вівцї, себ то ворони в Шапкаревських варіянтах і каміне в Шишковськім

появлять ся в тім варіянті разом. Четвертому братови дїд знайшов добру жінку, зробивши чудо з лозою, як у третїм Шапкаревськім і в Шишковськім варіянті.

Випробованє перших трьох братів відбуло ся так, як росказано в инших варіянтах, а в випробованю четвертого є деякі нові подробиці. Він був у день з худобою (як бідний сїльський пастух) і коли дїд увійшов у його хату, то застав його жінку, що пекла хлїб із волового лайна, аби ним забавити свої дїти, бо не було того дня муки. Дїд зробив так, що з того хлїба став дїйсний хлїб, яким жінка й нагодувала своїх дїтий. Він зробив ще одно чудо: „порожна, розсушена“ бочка наповнила ся вином по сам край. Потім іде пожертвуванє дитини: „Заріжте менї в жертву (к у р б а н) одно з ваших дїтий, спечіть менї його в печи і дайте менї зсїсти“. Дитину зарізали, обчистили, кинули в натоплену піч, а коли її швидше виймали по наказу дїда, то „зачудували ся, побачивши дитину живу й здорову, що грала ся золотими яблуками в руцї і навколо неї піч повна червінцїв. Із пастуха четвертий брат став першим богачем у селї“.

„Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина. Издава Министерството на Народното Просвѣщение. София, Държавна Печатница, кн. I, 1889, научен отдѣлъ, ст. 65—96 і окремою відбиткою, тогож року, ст. 1—32. Повний підпис.

Буддийські початки „слова“ le Dit de l' empereur Coustant[1] і їх риси у славянському фолькльорі.

Всїм, хто студіював фолькльор і лїтературу середнїх вікiв, доволї звісна ся історія, яка між иншим чинить основу давнього французького роману, написаного віршами, „Dit de l' empereur Coustant“, і яка є лише спеціяльною відміною леґенди про „Фатального Хлопця“, котрого народини, більше або менше чудесні, відбувають ся при пророцтвах, які звіщають його будущу величність. Одна давня французька відміна привязує сю леґенду до особи царя Кустана (названого так тому, що він tant cousta — стілько коштував старого короля, який купив був його на зведенє зо сьвіта), батька Константина Великого; друга відміна, віршований роман, дозволяє бачити в фатальному хлопцеви самого Константина Великого.

Основа сеї історії досить розповсюднена в фолькльорі, як і в леґендарній лїтературі Европи тай Азії, і численні варіянти її були вже предметом студій чимало славних учених, таких як дд. Молянд і д' Геріко, Масман, Вебер, Веселовский (який опублїкував у Romania з 1877 текст давного французького рукопису з Копенгаґенської бібліотеки: Dit de l' empereur Coustant, з довгою порівняною студією), К. Келєр, Гайденрайх, Коен і инші. Д. Веселовский додав до документів, уже звісних західним ученим, болгарські пісні опубліковані недавно в збірцї

[1]) В оріґіналї скрізь, — очивидячки через помилку редакції видання — Constant, consta, зам. Coustant, cousta. Подібних помилок більше. — М. П.

д. Каченовского. З усїх ученик, яких я називаю, д. Вебер зближив ся до розвязки питаня про походженє сих легенд найбільше, тому що він вистудіював між иншим індийську відміну, де герой, фатальний молодець, називає ся Чандрагаса, „той, що всьміхає ся мов місяць“.[1]) (Панове вибачите мені, що не наводжу тут докладних цитат! Я даю лише витяг із спеціяльної монографії, яку чейже зможу незабаром оголосити).

Чудно, що се імя Чандрагаса не навело на ідею шукати жерела сеї легенди в оповіданях більше або менше фантастичних, які вяжуть ся з історичною особою Чандрагупти, Сандракоттоса грецьких істориків, першого великого короля всеї арійської Індії, дїда короля Асоки (Константин Великий буддизму).

Головна ціль мого відчиту — вказати справедливо на буддийські оповідання як на первісне жерело всїх західних відмін, яких ріжнота йде від того, що ріжні нації західної Азії тай Европи засвоїли собі ріжні частини буддийської легенди. Славянські народи, більше зближені до сходу, зберегли лїпше первісну форму.

Д. Ал. Веселовский у своїй працї про французький роман Dit de l' empereur Coustant, поділив численні легенди сеї теми на три циклї: перший може бути репрезентований французькими оповіданями. В сей цикль може бути поміщена найбільша частина легенд і народніх оповідань західної Азії тай Европи. Ось їх основа: тут видно старого царя, короля або богатого купця, який сяким або таким способом появляє ся при народинах фатальної дитини й чує пророцтво про будущину сеї дитини, що має одружити ся з його донькою й захопити його пановане або його богацтво. Сей старий зависник купує дитину, старає ся звести її зо сьвіта, але дарма: пророцтво сповняє ся. З численних варіянтів сеї відміни особливо інтересні ті, які знаходять ся в країнах східних Славян, великоруських і малоруських. Старий король називає ся тут Марко Богатий, імя, коло якого задержимо ся довше, коли говоритимемо спеціяльно про гіндустанські легенди. В малоруській оповіданю сказано, що сей Марко Богатий побачив раз самого Бога тай запросив його до свого дому. Бог обіцяє, що прийде, і Марко ладить ся до як найпишнїйшого прий-

[1]) Ueber eine Episode in Jaimini-Bharata, Monatsberichte der Berliner Akademie, 1869, ст. 14—25.

нятя такого важного гостя. Він купує червоного сукна, аби вистелити дорогу аж до свого дому, тай ставить вартівників, аби не дали людям ходити сею почесною дорогою. Одного дня (в оповіданю не сказано, що се був назначений день) бачать, — ідуть три бідні старці по червоному сукну. Марко сердить ся, відганяє їх, боронить їм навіть розгостити ся в своїм домі і містить їх у курнику. Але сі три бідаки були як раз Бог і два ангели чи апостоли. В ночи прилїтають іще ангели питати ся, яку долю дати[1]) хлопчикови, що народив ся в бідній та смирній родині? Бог відповідає: „Богатого Марка їй царством обладати“. Так і стає ся, не вважаючи на всї заходи Марка.[2])

На перший погляд усї ті подробиці сходин Марка з Богом, його запросини й т. д. мають уже характер буддийський а не христіянський. Дійсну буддийську марку видно в декотрих подробицях, якими змальований фатальний хлопець у малоруських оповіданях. Той хлопець визначає ся, як Будда, своїм незвичайним голосом, який оповіданє називає „ангельським голосом“; околиця, де Марко кидає його, вкриває ся квітками, як звісно, повсюдними товаришками Будди-Сакіямуні від його народин аж до смерти.

До другого цикля належать італіянські хронїкарські оповіданя (до яких треба додати хроніку опубліковану д. Гайденрайхом і византійську згадку в церковній Історії Каллїста), де юмористичні подробиці, анальогічні тим, які ми бачимо в варіянтах першого цикля, мішають ся з історією, більше або менше заплутаною, про Константина Великого, сина імператора Констанса Хльора та його наложниці Олени. Відміни, належні до сього цикля, дуже інтересні самі про себе, і викликали в ученому сьвітї живу дискусію, між иншим на сторінках Romania, та вони найдалї відбігли від властивого фолькльору; ось чому ми лишаємо їх на боцї, бодай на тепер.

Третій цикль репрезентований в Европі сербською легендою про заснованє Константинополя або Царгорода, міста царів, Цезарів, як воно названо Славянами.[3]) Одного дня імператор, їдучи на лови, знаходить мертву голову й каже свому

---

[1]) У Драгоманова: „яку долю він (Бог) дасть“. Наведена в текстї відповідь божа сказана до складу з запитом ангелів Богови (в оригіналї): „Господи, народилась дитина, яку йому долю дати?“ — М. II. [2]) Чубинський, Труды (этнографическо-статистической) экспедиции, II, 341—343. [3]) Караджич, Lexicon serbico-germanico-latinum. 808.

коневи ступати по ній. „За що ти мене топчеш? Я ще можу напакостити тобі“, каже йому голова. Імператор бере її до себе, палить її, тре на порох і замикає в скриню. Але одного дня донька імператора відмикає скриню, знаходить попіл і аби взнати, що воно таке, слинить свій палець, тицькає його в порох, лиже й ваготіє тай родить хлопця, який після ріжних пригод стає засновником Царгорода. Ся сама легенда причеплена в Україні або Малій Руси до імени Палія, репрезентанта українського простого народу в його боротьбах із Татарами, польськими панами тай аристократичним гетьманом, славним Мазепою.[1]) Ся легенда, хоть і надрукована давно, була доси незвісна вченим, які студіювали сей цикль і які зблизили сербську легенду з турецьким оповіданєм про череп, що був причиною смерти двацятьох чотирох людий, оповіданє, що чинить частину збірки під заголовком Туті-Наме або книга папуги, перекладеної по німецьки д. Розеном. У турецькім оповіданю молодець зачатий від попелу відкриває султанови невірність його любки, яка чинить ся соромливою, а про те ховає любаса, перебраного за жінку. Як бачимо, турецька книга, се лише перерібка персидської книги того самого імени, якої ріжні редакції вяжуть ся із санскритською книгою Сука-Саптаті, або шістьдесять і два оповіданя папуги.[2])

До всіх отсих літературних редакцій треба додати ще одну, устну, яку знайшов д. Радльоф у Турків або Татар західної Сибірі.

Нові славянські публікації заставили д. Веселовского додати ще четвертий цикль, який може треба буде розділити на два, і який обіймає певні сербські народні пісні й особливо болгарські пісні спеціяльного інтересу.[3]) Між сими болгарськими піснями особливо інтересна одна: Вдовиця мала девять синів, яких їй увяла чума. З тих синів особливо один був любий матери. Вона поховала його на своїм подвірю та все ходила плакати на його могилу. Раз почувши голос із землі мати рве з могили свого любого сина дві квітки гіяцинту, кладе їх на свою грудь і ваготіє. Вона родить сина, якому сьпіває потім

---

[1]) „Основа“ (український журнал) 1861, ноябрь-декабрь, відділ XIV; Антоновичъ, Послѣднія времена козачества на правомъ берегѣ Днѣпра, 62—63. [2]) Rosen, Tuti-Nameh, I, 85—92; Benfey, Orient und Occident, I, 346—353. [3]) Качановскій, Памятники болгарскаго народнаго творчества, I, 226—233.

ось яке бажанє: Да преотмешь на царо царство-то! (щоб ти міг відняти від царя царство!) Цар, якому донесли сї слова вдовиці, каже кинути хлопця в темницю. Після довгих років царя постигла страшенна хороба (трава стала рости йому з костий, із очий вискакували миши, а в вухах його погана овеча хороба.[1]) Цар гадає, що се наслїдок проклонів матери тай посилає шукати костий хлопця в темницї, аби їх послати матери. Але посланцї знаходять хлопця живого, що читає евангеліє, яке держить перед ним сьвята Пятниця, тим часом як сьвята Неділя (Kyriaké, Dimanche) держить сьвітло. Фатальний молодець устає, йде перед царя, вириває йому очи, вяже йому руки й посилає його на жебраний хлїб. Сам він виходить на трон, граючи ся легким жезлом (воно важило 300 фунтів). Остатнїй рис — буддийський, бо й Будду вважають чоловіком великої фізичної сили і в численних околицях Азії показують иноді його жезла значної ваги.

Не вважаючи на ріжниці між сими всїма леґендами видно досить їх свояцтво, яке треба пояснити їх походженєм зо спільних жерел. Сї жерела — леґенди індийські й особливо буддийські сконцентровані коло особи Чандраґупти. Я не можу тепер спинити ся коло відмін посередних між европейськими леґендами та індийськими оповіданями, хоть аналїз тих посередних відмін, себ то західної Азії, міг би нам пояснити деякі ріжниці між европейськими леґендами, а мушу взяти ся просто за оповіданя, які менї видали ся первісними жерелами леґенд.

Чудесне зачатє фатальної дитини, яке ми бачили в леґендах сербській, малоруській, болгарській та турецькій, се подробиця, яку віднаходимо часто в індийських історіях, від історії Крішни й самого Будди, аж до царя Вікрамадітії, любого героя індустанських пісень, героя новійшого, який притяг до себе велике число подробиць, що були співані перше про божественні особи.

Особливо турецько-сибірська відміна історії про хлопця зачатого від попелу близька індийським історіям про Вікрамадітію.[2]) У брамінському коментарі до драми Моудра Ракшаза, де представлено початок царюваня Чандраґупти, віднаходмо від-

---

[1]) У Др—ова про вуха пропущено. В оріґіналї слабість описана так: Изъ кости му трава проникнала, Изъ очи му муй пролитая, У уши му поганци матиле. — М. Н. [2]) J ü l g, Mongolische Märchen, 73—79, The Folklore Journal, vol. III, p. IV, 321; The Katha-Sarit-Sagara; transl. by T a w n e y, Ц, 564—566.

міну про чудесне зачатє: великий цар почав ся від каплї води, якою батько його покропив був свої жінки тай свою наложницю, водою, що нею батько вмив був ноги одного сьвятого мандрівника. Ся подробиця вяже ся з віруванєм одної вішнуїтської секти, де кажуть жінкам пити ту воду, якою миють ноги сьвятих шефів секти, котрі походять від її засновника, якого вважають за втїленє Крішни.[1]) Руські оповіданя про Марка Богатого похожі найбільше на декотрі подробиці леґенд про Чандраґупту. Зразу всї леґенди, всї хроніки, як буддийські так і брамінські, дають династії, званій Чандраґуптою, імя Нандів Богатих.

Буддийські хроніки Цейльону теж розказують епізод, який нагадує погане прийнятє Марком Богатим бідаків, під формою яких він не пізнав був сьвятих осіб. Цар Дамананда, або Нанда Богатий, поклав був спеціяльну салю, де приймав брамінів, Одного дня в ту салю входить один брамін, на око скромний, але незвичайно розумний і вартний, Чанакія, що хоче сїсти на почесне місце. Цар прогонить його і брамін мстить ся висаджуючи на трон Нанди молодця Чандраґупту, якого народини й дітство пройшли серед обставин незвичайних, навіть чудесних, і якого ображений брамін купує від пастухів.[2]) Доволї нова збірка індийських оповідань, Сомадева, містить у дуже скомпліґованім оповіданю нову відміну історії виходу Чандраґупти на трон Нандів Богатих, оповіданє, яке мусить бути відгуком давнїйших переказів, особливо інтересних, бо в них є ті елєменти, які ми бачили в болгарських піснях. Тут царює не сам Нанда, але ворожбит Індрадатта, що завів свою душу в тїло Нанди. Мінїстер Сакаталя хоче звалити його і дати трон молодому Чандраґуптї, але Іоґа-Нанда (або ворожбит у формі Нанди) вкидає міністра в темницю з його стома синами і каже давати арештованим лиш одну малу мірку ризу і горнятко води (на всїх). Сакаталя пропонує своїм синам давати всю отту поживу одному з товариства, що був би в станї пімстити їх.

Сини вибирають батька і вмирають усї з голоду. Нарештї везир, який є втїленєм одного ґенія з товариства Сіви, визво-

---

[1]) Wilson, Select specimens of the theatre of the Hindus, III, 22; Barth, Les religions de l' Inde, 141. [2]) Wilson, op. cit.; Turnour, The first twenty chapters of the Mahavanso and a prefatory of Pali Buddhistical literature. Ceylon, 1836. Introduction, LXXIV—LXXXII.

ляє Сакаталю, який пристає до Чанакії, браміна ображеного царем серед обставин, звісних нам із попередних оповідань, і помогає Сакаталї посадити Чандраґупту на трон Нанди Богатого.[1]) Та сама збірка Сомадеви дає нам відміну історії фатального молодця, який збирає великі богацтва (як той в оповіданях европейського цикля про Марка Богатого), женить ся з донькою царя (гонителя), ставить чудесним способом місто Паталїпутру, столицю Нандів, як се робить хлопець зачатий від попелу, засновник Константинополя в сербській леґенді.[2])

Мені ніколи проаналїзувати подробиці навіть усїх цитованих мною леґенд, а тим менше посереднїх оповідань, ґіндуських, арійських, монґольських, турецьких і т. д., які могли би доповнити ланцюг між відмінами буддийськими тай европейськими. Я відкладаю сей аналїз до спеціяльної праці, яку надію ся опублїкувати незабаром. В усякім разї позволю собі думати, що прочитаного мною досить, аби нас переконати: 1) що европейські оповіданя, леґенди, казки про сю справу, які між иншим чинять основу французького вершованого романа „Dit de l' empereur Coustant", се лише відгуки буддийських леґенд про Чандраґупту; 2) що з усїх звісних західних відмін славянські відміни зберегли найбільше первісних елємептів сих леґенд. — Отсе буддийське походженє цїлого цикля леґенд, які причепили ся до імени засновника полїтичної власти християнства, — пригода інтересна в загальній історії цівілїзації тай примір, який може доказати вагу фолькльористичних студій.

Ми бачимо три століття перед Р. Хр. певну скількість леґенд, які ґрупують ся коло царя великої особистої вартости, як Чандраґупта, пройди-сьвіт, мабуть демократичного походженя або такий, що в усякім разї опирав ся на демократичних елементах у брамінських царствах, і який за їх підмогою став царем усеї арійської Індії, дав початок династії фільо-буддийській і заснував для неї тай для нової, демократичної релїґії нову столицю. Сї леґенди по части нові, по части перероблені зо старих брамінських і буддийських леґенд про народини й мо-

[1]) The Katha-Sarit-Sagara, trans. by Tawney, I, ch. IV, V. [2]) Ibid., ch. III. Тут треба згадати леґенди про чудесні засновини міста в циклю оповідань про Вікрамадітію, який притяг до себе чимало леґендарних елємептів історії про Чандраґупту. — Journal asiatique, IV-e série, tome III, 239 і д.; Lassen, Indische Alterthumskunde, 2. Ausgabe, II, 802, note 1, 760, 808, 806, note 4, порівн. Jataka tales, translated by Rhys Davids, 34—34.

подість певних божественних осіб. Коло II-ого століття перед Р. Хр., як нам дозволяє догадувати сей аналіз азіятських хронік і казок, сі леґенди доходять аж до теперішного Афґанїстану та Туркестану, і відти починають ширити ся в туранському сьвітї на північ і в европейському на захід. Вони живуть тут заховані, аж поки не знаходять в історичних обставинах особу з карієрою й ролею анальоґічною карієрі й ролї Чандраґупти та його внука Асоки, — Константина Великого. Тодї вони кидають ся, можна сказати, на імя сього індівіда, й викликують цїлий ряд леґенд, доволї ріжних між собою, але згідних з собою не лише похожістю основи, а й своїми натяками на Константина Великого та засновини Нового Риму.

Вибачте менї, коли я скажу вкінцї слово спеціяльно про малоруську або українську леґенду в сій справі. Українська відміна нашої леґенди інтересна тому, що показує, як леґендарні елємонти дуже старинного походженя зберегають ся довго, аж поки не причеплять ся до персонажів зовсїм новітних. Аналізуючи подробиці української відміни, я доходжу до висновка, що вона вяже ся з ірансько-турецькими відмінами та що її елємонти приходять до нас у досить далеку епоху, в середнї віки, бо вони розповсюднили ся в усїх країнах, від Чехії аж до Сибірі тай породили між иншим казки про пригоди героя Сандрілльона, які декотрі вчені, як д. Де Ґубернатіс беруть за мітичну казку соняшного цикля.[1]) Аж ось у XVIII ст. приходить герой історичний, симпатичний нашому народови, козак Палій, похожий на Чандраґупту лише тим, що був демократом, певно своєю поведінкою тай похожістю на своїх предків; і казка — фантастичний відгук історії про великого індийського царя, причіпає ся до сього так новітного героя!

Яко висновок я позволю собі висловити бажанє, з яким, надію ся, згодять ся всї фольклористи. Студіюючи відміни леґенд, які чинять частину мого відчиту, я часто наскакував на трудности пояснити похожість між варіянтами европейськими та гіндустанськими. Сї трудности виходять із недостачі, майже повної, студій фольклюру країн посереднїх між Індією й Европою, країн східної

[1]) Порівн. такі російські казки, як Надзей паповъ унукъ, у Афанасьєва, IV, 113 і д., з леґендою про Палія у Еваринцького, Край Запорожцевъ, II, 229; чеську леґенду у Fricz et L. Léger, La Bohème historique, pittoresque et litteraire, 344; румунську казку у De Gubernatis, Florilegio delle novelline popolari, 66 і т. д.

Азії, де навіть властивий фолькльор, себ то устна словесність, навіть Арабів, ледви що зачеплений дослїдниками. Треба би бажати, аби увага фольклористів була справлена систематично на сї країни, бо-ж тут великий міст переходу величезної скількости фольклористичних елєментів зо східної Азії в наші европейські країни. І коли вільно фольклористови кінчити свій відчит мрією, то я висловив би її: фольклорна експедиція в ті країни, як бувають археольоґічні експедиції, з такими-ж блискучими результатами.

Congrès International des Traditions Populaires. Premiére session, Paris 1889. Compte rendu des séances. Paris, Bibliothéques des Annales Economiques, 1891. 8⁰, 44—52. Стаття була читана Драгомановим на 3-тім засїданю конґресу, 31-ого липня (див. тамже ст. 41, 43).

Славянські оповідання про народини Константина Великого.[1]

1.

Сербська легенда про заснованє Царгорода. — Болгарська пісня про „самотворну“ дитину, яка відбирає престіл у царя Константина. — Їх сербські відгуки. — Слїди похожих оповідань у Чехів і Поляків. — Українська легенда про народини „безбатченка“ Семена Палія. — Великоруська казка про Попового внука Надзея і посвоячені казки в східній Европі, особливо казки про богатиря Попелюха.

Від давна вже звісна вченому сьвітови сербська легенда про заснованє Царгорода, надрукована в Сербському Лєксиконї Вука Караджича:

„Серби розказують, що Царгород не поклали люди, а що він повстав сам собою. Розказують, що один цар їдучи на лови наскочив на мертву людську голову, і кінь його настолочив її. Голова промовила: „Ти чого мене топчеш? Я хоть і мертва, а про те можу тобі напакостити!“ Цар учувши се зліз із коня, взяв голову й заніс її до дому. В хаті він її спалив і коли жар взяв голову й заніс її до дому. В хаті він її спалив і коли жар почав притухати, потер її на порох, завив порох у книжку тай сховав його у скриню. Через якийсь час цар пішов кудись,

[1]) Суть отсеї розвідки дана була автором у відчитї на одному з засїдань фольклорного конґресу (Congrès des traditions populaires) у Парижі — 31 липня (1889), під заголовком „Origines bouddhistes du Dit de l' Empereur Coustant et leurs traces dans le folk-lore Slave.

а донька його, дівчина на порі, взяла ключі, відчинила скриню тай почала перевертати річи. Найшовши порох у книжці і не знаючи, що то за порох, вона послинила собі палець язиком, тицьнула його в порох і лизнула трошечки, аби взнати, яке воно; після того знов завила решту в книжку і кинула в скриню і заразже завагонїла. Коли потому почали випитувати її, відки воно взяло ся у неї, то дізнали ся, що се стало ся від голови. Дівчина носила до пори і вродила сина. Коли цар узяв раз дитину на руки, та вхопила його за бороду. Цар казав принести миску жару і миску червоних, аби бачити, чи дитина робить по дурному, чи сьвідомо. „Коли дитина дурна, то посягне руками по жар, коли-ж ні, то вхопить червінці“. Коли дитині принесли і жар і червінці, то вона — хап за червінці, а жару і не доторкнула ся. Цар переконав ся тодї, що сповнить ся те, що сказала голова. Коли дитина виросла вже на величенького хлопця, цар післав його у сьвіт і наказав йому: „Не спиняй же ся ніде, поки не побачиш, що бють ся два лиха“. Хлопець, ходячи по сьвіту, дійшов нарештї до того місця, де тепер Царгород, і побачив там змию, що обвила ся навколо терня. Змия хапає терне, а терне коле змию. Тодї той подумав собі: „Ось і два лиха!“ і став розглядати місце з усїх боків; обійшовши навкруги, він наближив ся до тернини і сказав: „Ось де ми мусимо зупинити ся!“ Що йно сказав се, коли дивить ся, аж від тернини до того горба, куди справив ся, стала стїна, а від місця (де стояв) до тернини, кажуть, і доси нема стїни в Царгородї; як би він не був обернув ся і не сказав: „Ось тут мусимо зупинити ся“, то стїна виросла би була до тернини. Після того він став там царем і переймив царство свого дїда“.[1])

---

[1]) Vuk Steph. Karadschitsch, Lexicon serbico-germanico-latinum, Vindobonae. 1852, 808. Поки розглянемо основу цїлої сербської легенди, вважаємо за потрібне замітити, що подробиця про випробоване чудесно зачатої дитини подибує ся і в жидівських і в христіянських апокріфах — і то про Мойсея. Коли донька Фараона показала свому батькови Мойсея, про якого пророчено за-годї, що він завдасть Єгиптянам сорому на славу Жидів, то Мойсей ухопив корону з голови Фараона і надів її на свою голову. Єгипетські волхви радили Фараонови, аби вбив дитину, але ангел божий, в подобі царедворця, порадив, аби його випробувати жаром і золотом, і коли дитина посягла за золотом, ангел справив його руки на вугле (Gfrörer, Prophetae Veteres pseudepigraphi, 205—362 Migne, Dictionnaire des apocryphes, II, 1257—64). Сих апокріфів про Мойсея є й славянські редакції. (Пипін, Ложныя и отреченныя книги

Декотрі частини сеї легенди доволі темні. Навіть імя головного героя пропало, і можна його вгадати лише по дії, приписуваній йому — а то по збудованю Царгорода або Константинополя. Найповнійше і найяснійше зберіг ся у сербській легенді початок, де розказує ся про чудесне зачатє героя, який опісля стає царем у Царгороді. Але і в сій частині легенди щось очивидячки пропущено, а власне не пояснено відносини старого царя до голови і навпаки.

Повний трагізм і ясність усеї легенди вимагає доконче, аби голова в первісній своїй формі, себ то той, хто її носив за житя, і старий цар, якого царство захоплює опісля син голови, були в ворожих відносинах.

Недавно д. Качановский надрукував у „Памятникахъ болгарскаго народнаго творчества“ (вип. I. Сборникъ западно-болгарскихъ пѣсень, Спб. 1882) пісню, в якій знаходимо той же, хоть і инакше оброблений мотив про чудесні народини героя, який теж забирає престіл одному цареви — цареви Константинови, очивидячки в Царгороді. Пісня ріжнить ся (від сербської легенди) тим, що дає цареви иншу ролю, а то представляє його, що він заходить ся коло того, аби знищити чудотворно народжену дитину, але без успіху.

Ось та пісня:[1])

Тодоро, Тодоро Влаино!
Останáла Тодора Влаина,
Останала съ деветъ сирочета;
Чудила се, со-съ ни што да чини;
Прочула се пуста евтинія,
Евтинія у пуста Софія:
Куто жито педесé грошеве,
Ока просо дванáесе гроша;
На си-те по дутянъ купила,
На Димитрія до два дутяна купила,
Си-те ги я на занаятъ дала —
Кой терзія, кой младъ тюрчія,
Димитрія на два занаятъ дала —
Емъ терзія, емъ младъ патречія.
Прóжегна се черна чуна —
Та не біе секаде редомъ,

русской старины, 39 і д. — Порфірьевъ, Апокриф. сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, 289 і д.). [1]) Фонетично не зовсім добре записана. Ред. („Сборника за народни умотв“.).

Но избира кой-де-ка юнака
Кой-де-ка юнака по единъ у майтя;
Удари деветъ мили сина:
Си-те ги гробишта качала,
Димитрія у дворъ закопала,
Одъ заръ: сину „добро итро“!
Вечеръ иде: сину „добро вечеръ“!
„Жешка ли е, сину, земляна постелья?
Жешка ли е, сину, камена глáвница?
Жешка ли е, сину, штичена завивка“?
И му пали по пóлъ ока свѣшты.
Одъ жалби е земня продумáла:
„Стига, мале, стига, мúло мале!
Со-съ свѣшты покрово изгоре,
Со-съ сълзи гроби истопи“.
Чудила се сирота Влаина,
Чудила се самá, што да прави;
Па улезнá у нова градúна,
Та откинá до два, ми, зунбуля,
Откинá ги со-съ лѣва-та рака,
Та ги тури у десна-та пазука.
Одъ занбулé, што че да ю биде?
Пошла е трудна и дебела;
Носила го до деветъ мѣсецы,
Родúло се детé самотвóрно:
Нá глава му златна айманлія,
одъ рацѣ-ты златны крыла трепчатъ“;
Одъ радосты сирота Влаина
Направи му среберна люлчица,
На люлья-та златени люлúла;
Повúла го у свилны пелены;
Вержа люлька за блага ябука;
Емъ го люля, емъ му пѣсень пѣе:
„Люлюй Нане, дете самотворно“.
Поканúла петина-та попóве
И канила петúна кýмове,
Та керстила детé самотворно,
Турú му имя Іованиё.
Емъ го люля, емъ му пѣсень пѣе:
„Люлюй Нане, дете самотворно,
Да пораснешь юнакъ надъ юнакъ,
Да преотмешь на царо царство-то,
Да си станешь най-големъ валиё“.
Дочуле я комшіе душмане.
Испишая тая бѣла книга,
На книга-та това черно писмо;
Пратия го цару Костадину;
Расчети го царо Костадино;
И извикá два берза юнака,

Два юнака, како два голака:
„Да идете на Влашка-та земня,
Да идете Влаинны дворы
Ни е биты, ни е, башь, мачéты,
Салъ земéте дете самотворно:
Де е, сага тува да е“.
Отидóа на Влашка-та земня,
На Влаинны-те дворы:
„Добро итро, Влаино невѣсто“!
— „Далъ Богъ добро, два бърза юнаки!
Далъ сте дошлé леби да ядите,
Иль сте дошлé вино да піете?“
А они по тié говоратъ:
„Э, ти-зе-ка Влаино невѣсто!
Ни сме дошли лебе да ядеме,
Ни сме дошли вино да піеме.
Но сме дошли дете да зéмеме
Твое дето самотворно“.
Однесоа детé самотворно,
Однесоа на царска-та земня,
Дáдова цару Костадину;
Развилъ го царо Костадино:
На главу му златна айманлія,
Подъ рацѣ му златни крúла трепчатъ;
Погледá го царо Костадино,
Па извика Нико зондаджія:
„Э, ты-зе-ка Нико зондаджіе!
Отвори-си темни-те зондане,
Та да ферлишь дете самотворно,
Да го ферлишь у темни зондани,
Да го ядатъ зміи и гуштерье“.
Отворú Нико темни-те зондане,
Та си ферли дете самотворно,
Да го ядатъ зміи и гуштерьи.
Поболѣ се царо Костадино;
Обидоа орье и загорье,
Не могоа лѣкове да найдатъ;
Поболѣ се много царо Костадино:
Изъ кости му трава проникнала,
Изъ очи му муú пролитáя,
У уши му поганци матиле.
Проговорú царо Костадино:
„Э, ты-зе-ка Нико зондаджіе!
Отвори си темни-те зондане,
Ега найдешь одъ детé косчица —
Белки, ме е майтя му проклела —
Та да носишь на негóвата найтя,
Да си види детé косчица“.
Отвори си Нико темни зондане,

Да си тражи одъ дете косчице,
И виды:
Дете сѣды на свилна постеля;
Света Петка у скутъ го держеше,
Света Недѣля свѣшта му свѣтеше,
Дете чати книга вангелие.
Па си стана́ дете́ Іованіе,
Та си дойде при царо Костадино,
И си фана царо Костадино:
Изверте му тія черни очи,
Одсѣче му тія бѣли рацѣ;
И му купи́ дервена паница,
Изне́се го на длеги дру́мове;
Па нему по тія оговóри:
„Аво, цару, аво, Костадину!
Тува, цару, царство да царуешь!
Тува, цару, кральство да кралюешь!“
Па си праты дете Іованіе,
Па си праты два бърза юнака,
Та ги праты на Влашка-та земня,
Да доведатъ нему стара майтя.
Пойдоа два бърза юнака,
Пойдóа на Влашка-та земня,
Доведоа негова-та майтя;
Проговóри негова-та майтя:
„Э, ты-зе-ка дете самотворно!
Се ми е млекó-то истекло“;
Я дете́ по ти оговóра:
„Аво, мале, аво, старо мале!
Мене-ми е млеко доождало“.
Дете́ игра съ лека боздугана,
Лека-лека деведесе́ ока,
И си сѣди на царскіё столъ.[1])

---

[1]) Д. Веселовский у своїй статї „Царь Константинъ въ русскихъ и южнославянскихъ пѣсняхъ“ (Южнорусскія былины, III—XI, Спб. 1889, 299) дає витяги з пісні нр. 38 у збірнику Богорова, якого ми не маємо під рукою. Чума вигубила в Босні 300 дїтий, 300 парубків і 300 дівок, „Па не се Босна запознала“; на останку бере й сина одинака у матери, „Тогась са е Босна запознала“. Мати ходить три роки по тричі на день на могилу сина і заводить:

„Помози Богъ, сине Костадине,
Мека ли е дървена постеля,
Меко ли е бѣлъ камень за сглавье?
Въ жалба е земля продумала:
Ой ми ты, Костадинова мале,
Стига тори на гроби доходи,
Въ коса ми са е змия испилила,

При всіх ріжницях отсеї пісні від сербської леґенди, основи обох оповідань очивидячки схожі: і тут і там старий цар старає ся вбити самотворну дитину, якій суджено царювати на його місці, та без успіху. Але й у болгарській пісні первісні мотиви драми затемнені. Вдовиця, мати самотворної дитини, зовсім безпідставно наказує синови захопити царство царя Константина. В первісному мотиві напевно мусіли бути вказівки, що між нею й царем була якась ворожнеча; мати мусіла бажати пімстити ся за те, що цар убив її синів, а може й їх батька. В пісні-ж каже ся, навпаки, що вони вмерли від чуми. Слабо нагадує сей мотив один із варіянтів сеї пісні в збірнику братів Міладиновців „Български народни пѣсни“. (Загреб, 1861, нр. 168), де мати „Кральовица, Бановица“, яка сама вбиває „Турчина-воєводу“, сьпіває своєму синови:

Нани, сино, да порастешъ,
На тейковото ти мѣсто,
Мили сино, да поминешъ.

Спеціяльно про сей варіянт ми мусимо сказати, що він належить до дуже численних доси надрукованих варіянтів сеї пісні, які, через пропущенє мотивів, котрі подибуємо в першій половині наведеної вище пісні во збірника д. Качановского, а то мотиву про смерть усіх синів удовиці, і про чудесне зачатє героя-мстителя, а декотрі инші через самостійний розвій подробиць ув основній темі, дістають форму зовсім самостійних пісень.[1]) А в тім, і в декотрих із сих варіянтів подибують ся

Испилила е до три зѫмчета:
Едно ми море цьрни очи піи,
Второто ми тьнки вежди пасе,
Третьото ми бѣло лице грызе“.

І мати перестала ходити на цвинтар. Тут пісня кінчить ся. Очивидячки, вона повстала з початку наведеної вище пісні в збірнику Качановского (нр. 113) і стала самостійна, приспособивши ся до ідеї, яку часто подибуємо в народній словесности: до ідеї, що мерці не люблять, аби за ними плакати довго й сумно.

[1]) Порівн. у Качановского нр. 114; у Міладиновців, окрім показаного нр. 168 ще нри 49, 50 і 67; у Чолакова, Български Народенъ Сборникъ, Болградъ, 1872 нр. 57; у Драґнева Ямболченїна, Български народны пѣсны, в Български Книжици, 1859, 211—212; у Ат. Ілїєва, Сборникъ отъ народни умотворения, обичаи і т. д. Кн. І. София, 1889, нр. 76.

риси, які ми мусимо зазначити, як через те, що вони дають новий розвій мотивів, зґрупованих у нрі 113 Качановского збірника, який мусимо вважати за найстарший і найповнійший варіянт отсего круга, так і через те, що ті риси представляють особливости, які послужать нам до пояснення инших пісень, які теж можуть належати до сего круга. В нрі 67 збірника Міладиновців подибуємо бодай мотив про чудотворне зачате від мармурової окраси, яку сирота Яна, мати героя, що забирає потім царство цареви, носить девять місяців під поясом на білому серці. В варіянті Ямболчанїна Драґнєва дитина зараз після народин промовляє і пророкує свою величність:

„Я стани, мамо, я стани,
Стани ме, мамо, укѫпи,
Па ме хубаво повій,
Да растнѫ, мамо, порастнѫ,
Че щѫ царь, мамо, да станѫ,
Царь щѫ да станѫ, мамольо,
И ты при мене царица“.

Поки візьмемо ся за подрібний розбір походженя інтересуючих нас оповідань, уважаємо потрібним зазначити паралєлї до наведеного висше уступу болгарської пісні в оповіданях инших народів. Так само як хлопчик у тій пісні, починає говорити зараз же після народин і Будда (порівн. Le Lalita-Vistara, trad. par Foucaux, 1884, 78; Spence Hardy, A manuel of Buddhism, 1880, 149; Koeppen, Die Religion des Buddha, I, 78 і и.) — і Мойсей (в европейсько-мусульманських оповіданях. Порівн. Gfrörer, op. cit., 331; Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 134).

В нрі 50 у Міладиновців (Малєчокъ Јованъ) цар дізнавши ся про те, що пророкує Йованова мати, каже своїм „чо'адарям“:

„Варлете го въ атой'те да г' изгазѣтъ“.
Ге варлі'е тіе къ ато'ите,
А това сѣ качи на ат'ои!
„Варлете го въ силне вурне д' изгоритъ“.
Го варлі'е тіе въ силне вурна;
Кога сутра го видо'а дета,
Скѫрсноузе тоа кѫде седитъ,
И ми пеитъ бѣла книга.

Тілько що вказані варіянти зберегають мотиви основи (нр. 113 у збірнику Качановского), навпаки, тойже варіянт, надру-

кований ув одній із „Съврѣменни книжки за прочитание на всѣкиго“ кн. III д. І. Р. Блъскова, Зюмбюлъ-цвѣте (Варна, 1882, 53—57) розширяє сї мотиви, хоть у ньому пропущено чудесне зачатє дитини. Тут удовиця має двох синів і доньку Станку; сини й донька одружують ся; донька виходить за муж за крайного бідака „нещасного сусїдика“ (клѣто комшийче), але Господь їм поміг і вони придбали не аби-яке богацтво; лише, на жаль, не мали дитини.

Станчица булка хубава
Денѣ ся Богу моляше,
Нощѣ поклони струваше:
— „Боже ле Вишенъ-Високи,
Боже ле милий Господи,
Боже ле, я поможи ми,
Иннами, Боже, рожбица,
Макаръ да й, Боже, жабица.
Както са Станчица помоли,
И тъй я Господь бре зачюлъ.
Бре зачюлъ и й поноглалъ,
Инна ми мѫжка рожбица.
И то са джанамъ породи
По зименъ день — Иванов-день:
Само си име крьщало —
Лично ми име Иванчю,
И на чело му звѣздата,
На гръди му ясенъ мѣсецъ.
Като го видѣ майка му,
Тя му се радомъ обрадва.
Иощe три дни не сторила
Съ златъ са й ръженъ подпрѣла,
Распаса опасъ копринен
Злата му люлка направи,
Иванча гуди въ люлчица,
И си Иванча залюля,
Тънка му пѣсенъ запоя:
— Няни ми, няни, Иванчо,
Расти, Иванчо, порасти,
Да станешъ холанъ башъ юнакъ,
Башъ юнакъ холанъ, башъ левентъ:
Царство да си от'тънешь,
Царството и везирството:
Царството й, холанъ, бащину,
Столпиата й дѣдова“.[1])

[1]) Початок пісні зовсім не позволяє передвидіти таке поставленє питаня.

Че сѫ Станчица зачюли,
Туй Станкинитѣ кумшийки:
Не й сѫ били комшийки,
Най й сѫ биле душманки;
Скоро възъ царя отишли,
Отъ царя мюжде да земѫтъ;
И тий на царя думаха:
— Царю лю, Господарю лю!
Мюжделеръ олсунъ царю лю!
Веки на тебе й от'стойну,
От'стойну на столъ да сѣдишъ:
Ти щешъ отъ столъ да слѣзишъ.
Туй Станка, туй душманката,
Мѫжка й са рожба породи —
И на чело му звѣздата,
На гърди му ясенъ мѣсецъ;
То ще на столъ да сѣдне:
Царство му било бащину
Я визирството дѣдово". —
Царю си нищо не рече,
Ам'си риджали проводи,
Риджали и тъмничари.
Скоро Иванча да грабнатъ
Да го възъ царя занесѫтъ. —
Риджали и тъмничари,
Скоро Иванча грабнаха
И го възъ царя занесли.
Царю имъ вѣрно думаше: —
— „Риджали вий тъмничари,
Вий си Иванчо хвърлети
Въ тъмница черна черница,
Да знай Иванчю да помни
Какъ се царство отнима:
Царството, холанъ, отъ царя
И везирството отъ визиря". —
И го въ тъмница хвърлили,
Лежалъ е Иванчю що лежалъ.
Царю риджали думаше:
„Риджали вий тъмничари,
Я си тъмница отурете,
Отурети и очистети
Отъ Иванчюви кокали,
Отъ Иванчюви миризми". —
Риджали и тъмничари,
Тъмници от'орили:
Тъмницитѣ сѫ свѣтнали
Отъ Иванчюви хубости:
На чело му звѣздата,
На гърди му ясенъ мѣсецъ.

Иванчю на столъ седѣше,
До опасъ желти желтици;
Въ ржка си тифтеръ дьржеше
Черно си слово четеше:
„Царю ше отъ столъ да слѣзи,
Иванчю на столъ ще сѣдни,
Веки на царю й отстойно,
Отстойно на столъ да сѣди;“ —
Царство й холанъ бащино,
Столнината е дѣдова.

Повисший огляд варіянтів пісні про самотворну дитину і про перенятє царства був уже надрукований,[1]) коли д. Хр. Константінов передав нам іще два невидані доси варіянти сеї пісні, за що йому дякуємо найщирійше. Перший із сих варіянтів незвичайно важний для нас, бо він потверджує вповні наш здогад про те, що в первісній основі пісні нр. 113 у д. Качановского, сам цар, від якого самотворна дитина відбирає царство, мусїв бути причиною смерти синів удовиці. Ось той варіянт, якого давнину й відхил від дальшого розвою теми читач може побачити сам, порівнюючи його з иншими, вже виданими варіянтами:

Хранила маіка кутила
Ду сеадминана синуве;
Вадноаш хи маіка исхрани,
Вадноаш хи маіка іуглави,
Іуглави маіка іужени;
Седеам іе сноахи дувела,
Седеам іе льулькн воарзала.
Причули са са рабутни,
Рабутни твоардеа каматни.
Іуд дé хи зачу Куруна,
Куруна страшна вуівода;
Седеам хи сноахи пуробил,
Седеам хи сина погубил,
Седеам хи льулькн запусти;
Самичка маіка іустана,
Каде ходьаше плачеаше
И на Бога се молеаше;

[1]) В оріґіналї сей уступ аж до о-перед слів „Пісні про вдовиного сина“ надрукований у кінцї першої главн, яко доповненє до ст. 141 „Сборника“ або ст. 10 відбитки, з увагою: „Ще декотрі болгарські варіянти пісні про самотворну дитину“. Ми вставляємо сей уступ у відповідне місце. — М. П.

„Та помугни ми, Боже ле,
Іуд духа тьоашка да станам,
Та моаску деатеа да родеам,
Куруну дóхак да доіде“.
Та си іа Госпуть пуслуша,
Іуд духа тьоашка станала,
Моаску іе деатеа рудила;
Каіну іуд маіка падаше,
И коарстум ноги сеадаше,
Само си іуме туреаше:
„Бре зовете ма мале ле,
Бугдане льута кисеалку“.
Бугдан маіка му питаше:
„Мале ле стара мале ле,
Немам ли неакву братуву,
Братуву маічу баштуву,
Еа конче маічу еа сабье“.
— „Има ми сину има ми,
Има и конче хранеану,
Има и сабье іóгнену“.
Бугдан кончену васьоадна,
И іостру сабье іукачи;
Га варвеа Бугдан как варвеа,
Чи фреазеа в гора зеалена
Чи наіде вода студена,
На вода млада рубиньа,
Рубиньа гола і боса.
Пак си хи Бугдан викаше:
„Рубиньу гола и боса,
Де сиди Курун вуівода;
— „Бугдане льута кисеалку,
Видиш ли или нивидиш,
Де има беалу куначе,
Ден гу іе слоанце іугреалу,
Портине му са желеазни,
Там сиди Курун вуівода“.
Рубинка жеалну заплака,
Та си Бугдану викаше:
„Бугдане льута кисеалку,
Дену ми еахаш кончену,
И дену носиш сабьену,
По да ми меаса Бугдане
Моену, поарву льубовье“.
— „Рубиньу гола и боса,
Меаса гу и негуву іе,
Постуі ма малу почеакаі,
Дуде са Бугдан завоарне“.
Набарзи конче, хранеану,
Та іу Куруна іутиде,

Іудвоан на равни дворуве,
Та че нах воатреа рьукаше;
„Курунице ле нивеасту,
Тука ли си іе Куруна,
Нах воанка да ми излеази,
Кончену да ми развеаде“.
Куруница му викаше:
„Бугдане льута киселку,
Да ли си іуд нас по гулеам,
Нах воанка да ти излеазем,
Кончену да ти развеадем“.
Бугдануму са нальути,
Та прахна порти желеазни,
Та флеазе, воатреа ф хареман,
Іага гу виде Куруна,
Та прахна меарьмерь пенжури,
Та ми нах воанка излеазе.
Бугдан Куруну викаше:
„Да си ти кажеаи Куруне,
Седмина сина губеанье,
И седеам сноахи робеанье,
Та му главоана іутсеаче,
Куруница му зароби“.

Записана в с. Петково (Ахъръ-Челебийско).

Другий варіянт, який наводимо низше, се оріґінальна комбінація мотивів, які по части вже пізнані нами в инших варіянтах, а по части нові. Що до остатних завважаємо, що неплідну царицю радять як їй дістати сина, знахарі.

(Сьпівае ся на поґачу.[1])

Не іе родила кралица
До осѫм девет години
Дунаф е вода препила
Гора е билки преяла
Да поіде трудна дебела
Срешта и идат бильаре́
Па на бильаре́ говори:
„Бильаре́ бракьа да ии сте,
Кажете ми што да чинии
Да поідем трудна дебела“.
Бильаре́ и казуваху:
„Кралице млада Кралице,

[1]) Поґа́ча = банїца = млін – спеціяльний пиріг, замішаний і спечений жінками в певними церемоніями, коло якого гостять ся в Болгарії приятельки, сусїдки та свояки. Є се жіночий празник, абк дїти вели ся. Див. „Словарь болгарскаго языка“ А. Дювернуа, sub. voce. — М П.

Земи бѣл камик од Дунаф,
На сѫрцето го запаши,
Девет месеци го носи,
Че поідеш трудна дебела;
Че родиш мѫшко детенце,
На царо царство да земе,
На царо царство богатство,
И па на бано банството".
И Кралица ги послуша.
Везе бел камик од Дунаф,
На сѫрцето го запаса
Девет месеци го носи
Пошла е трудна дебела.
А вѫлва снаа не верва,
Та си іе шега подбила:
„Снао, хубава Кралице,
Що ли си губиш акѫло,
Та правиш свилни пелени,
И правиш златна љулеікьа;
Кого че љулеш љулеікьа",
Снаа и милно говори:
„Зѫлво ле, моя Петкано,
Тизе се това не грижи,
Іа че си љулем детенце".
Дошле са девет месеци,
И родила е Кралица;
Родила мѫшко детенце,
С роіно го вино окѫпа
С пресно го масла намаза,
Тури го златна љулеікьа,
Зальуле мѫшко детенце,
И си му песен пеіаше:
„Нани ми нани детенце,
Големо да ми порастеш,
На бано банство да земеш,
На крало кралство да земеш,
На царо на стол да седнеш;
Банството ти іе бабино
Кралството ти іе дедово
Царството ти іе бащино".
Дека е дочул млат Стоіан,
Та ми е ошел код царо,
Та па на царо говори:
„Царо ле, царо честити,
Не іе родила Кралица
До осѫм девет години,
Дунаф іе вода препила
Гора е билки прияла
Да пойде трудна дебела.

Сретнала си е биляре,
Пошла е трудна дебела
И роди мжшко детенце
Сака да ти земе царството
Оти му било бащино".
Царо е пратил улаци,
Та са донели детенце
Детенце сас Кралицата.
Ка са унели детенце,
Доде да каже Кралица,
Детенце си продумало:
„Царо ле, царо честити,
Защо довеждаш майкя ми
У тия пресни денове;
Саде мене да повикаш
Я че ти кажем царството,
Защото ми е бащино,
Земи си това писмонце".
Да видиш какво ми е царството.
И като царо погледна,
Зема си царо писменце
Како го царо прочети,
Дете седнало на столо,
И млат Стояи си остана
Дете го тури желатин.

(Чута від Катіна Петрова в м. Софії).

Окрім сих варіянтів друкує ся в отсьому „Сборнику",[1]) в віддїлї для народнїх умотворів (ст. 44—45) іще два варіянти, записані д. Константіновим у Софії. В них розвій мотивів відхилив ся від первісної основи до того, що ті пісні вже тратять характер історичних леґенд і переміняють ся в пісні житя родинного, в яких мотив є довга неплідність жінки. В одному з них (нр. 2) зрештою ще зберіг ся старий мотив про перейманє царства від царя, але сильно змнякшив ся і не зовсїм успішно звязаний з новими мотивами: чоловік неплідної жінки, яка не мала дитини девять років, каже різникам убити її — але показує ся, що вона була тяжка. Коли розрізали їй живіт, то побачили, що

Мжшко са дете испрале,
На главица му кржстенце,

[1]) Т. II, 1890 р. — М. І.

На половина сабленце,
И десна ржка книжленце.

Дитина каже, аби її занести до батька, котрому говорять:

Царьу ле, царьу честити!
Іа земи това писменце
Молим те да го причетиш.

Цар прочитав у письмі: „Дете му зема царството“ і звертає ся до батька дитини за поясненєм чуда, але той не хоче дати ніякого пояснення. Тодї дитина промовляє:

Царьу ле, царьу честити!
До дека іазе порастем,
Башта ми да е джелатин;
Девет месеци потжрпе,
А девет дена нетжрпе
Та ме сираче остави.

Пісня кінчить ся отсими словами:

Остави царо Лалоте, (батько дитини)
Турнж го царо желатин.
Расте детенце порасте
Зело ва царо царството.

Другий варіянт (ст. 44, нр. 1) зберігає лише мотив, як бездітна жінка носила девять місяців камінь на серці і потім кинула його в колиску, але камінь лишив ся каменем; нарешті жінка молить ся Богу і Бог каже ангелови дати душу каменеви.

Пісні про вдовиного сина, що відбирає царство якомусь сильному цареви, є й у Сербів. Але записані доси варіянти їх (порівн. у Караджича, Српске народне пјесме из Херцеговине, нр. 25 і у Ястребова, „Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ“, II. виданє 1889, 477) не представляють нічого самостійного і є чистими відгуками тих болгарських пісень, у яких ся тема передає ся з пропуском мотиву про чудесні народини героя, як напр. нр. 49 у Міладиновців або нр. 114 у Качановского. В варіянтї д. Ястребова основа оповіданя ослабла, як і в декотрих болгарських варіянтах так, що вже й не зга-

дує про те, що молодець захоплює царство, а лише розвиває ся тему про чудесне увільненє його від лютих переслїдувань царя:

К'д отвори ту т'мну т'мницу,
Т'мница му од сунца засија',
Сâм Дејàн ми у стопове седи
Пред њиме је софра позлаћена
И на софру пребела погача,
На погача пребела ченица,
На ченица свећа упаљена,
И на софру чаша руйна вина,
На рамена два бели голуба.

Є вказівки, що й у Чехів тай Поляків істнували, а може й доси істнують оповіданя похожі на сербські та болгарські, але вони ще не записані науково-етнографічним способом, себ то докладно так як їх оповідає простий нарід.

У книжці дд. J. Fricz і L. Leger, La Bohême historique, pittoresque et littéraire, 1867, 344, у статї д. Фріча: „Національна ідея в поезії й оповіданях Чехів“ знаходимо ось яке оповіданє, яке автор передає власними словами так:

„Один гробар мав доньку, яка помагала йому в щоденній сумній працї. Дівчина, присуджена змалку на самоту, навчила ся інстинктово збирати в одно місце кости, які знаходила порозкидувані по могилах, складала їх у правильні піраміди тай робила з них вівтарі. В черепи, які їй служили за чаші, вона кидала приноси з квіток.

Донька гробарева росла і ставала все красша та красша. Одного разу, коли вона вийшла з цвинтаря зачерпнути води з криниці, стало ся так, що один череп упав із вівтаря і почав котити ся за нею. Вона швидко підняла мертву голову і сказала: „Чи не поклала я тебе на яке місце, негідне тебе? Втихомири ся, я знайду тобі красше місце“. Вона поцїлювала череп і поклала його на вівтар. Але від того часу череп не попускав ся вже ніг дївчини і котив ся за нею скрізь; сам гробар налякав ся сего чуда, пішов до ворожки, а за її порадою спалив череп і дав своїй доньцї ззісти попіл. За рік дівчина вродила хлопця — богатиря. Новонароджений провів свої молодечі роки коло піль гори Бланїка, під тїню лип, і сходив ся з душами

вмерлих вояків (які жили в горі). А хто знає, може вже й став їх воєводою“ ?[1])

Форма сего оповіданя, розуміє ся, не простонародня; декотрі подробиці, особливо зближенє героя з горою Бланїка і спячими в ній вояками, видають ся нам доволї підозреними: видно, що автор бажає обробити оповіданє в дусї сьвідомого національного мессіянїзму; але основа оповіданя взята напевно з народнїх уст (як кажуть етноґрафи) і належить очивидячки до сербської леґенди про заснованє Царгорода.

Подібне оповіданє мусїв чути і польський поет Юлїй Словацкий. Попєль, герой його поеми Król-Duch — син одної відьми. І Попєль теж чудесно зачатий від попелу й пороху лежачих на полї битви мертвих тїл. На тім полї битви впало було племя відьми. Попєль, себ то роджений від попелу, страшенно хоче пімстити ся на ворогах, що вбили його предків, із попелу яких він сам зачатий.

Згадане висше польське оповіданє, так сильно перероблене Словацким, що тепер ледви можна завважити його первісну, чистонародню основу, наближає ся більше до болгарської пісні про самомотворну дитину, яка зачала ся від зівялої квітки на цвинтарі і підрісши забрала царство царя Константина; українська леґенда про народини козацького воєводи Семена Палїя, навпаки, повторяє майже точка в точку початок сербської леґенди про заснованє Царгорода.

Може не буде зайвим сказати болгарським читачам дещо про історичне значінє Семена Палїя. Головний театр діяльности сього героя — частина Украіни на правому березї Днїпра, яка чинить тепер Київську ґубернїю. Сю родючу країну, одну з найбільше заселених провінцій Росії, придучено в 1654 р. в купі з иншими козацько-українськими землями до московського цар-

[1]) Леґенда про подібних вояків, які сплять у якійсь горі, поки настане час, аби вони вийшли та сповнили якийсь відомий реліґійний або патріотичний подвиг, розповсюднена у ріжних азіятських і европейських народів. Се відгук іранських мессіянїстичних вірувань. Про славянські варіянти сеї леґенди порівн. Кузьмичевського, Шелудивый Буняка въ в украинскихъ народныхъ преданіяхъ (Кіевская Старина, 1887). До вказаних там варіянтів мусимо додати: Danica, 1809, 63—64; Archiv für slavische Philologie, I, 276. Дивн й болгарські леґенди про Марка Королевича, що спить у горі. Пор. Grohmann, Sagenbuch von Böhmen und Mähren, I, 10 і Периодическо Списание на Българското Книжовно Дружество, Май и Юний 1885, 445—446.

ства, по договору гетьмана Богдана Хмельницького. Але в 1667 р. правобережну Україну відступлено знов Польщі і після того Московщина, Польща й Туреччина умовили ся, задля вигоди тих трьох царств, полишити сю країну пустою серед своїх володінь. Український нарід не міг пристати на такий присуд і через те почав самовільно кольонізувати країну, тим більше, що тяжке терпінє з одного боку від польської аристократії в західно-українських землях (Волинь, Галичина й и.) і з другого аристократії в східно-українській Гетьманщині (тепер Чернигівська та Полтавська губернії) — се терпінє родило силоміць охоту в масі українських поселенців рушити на вільнійші землї. На чолї тої кольонізації став Семен Гуркò, прозваний ще (імовірно найперше в Запорожу) Палієм. Сам Гурко був із лівобережної України і брав участь у козацькім ополченю, яке польський король Ян Собєский зібрав був на правобережній Україні проти Турків, і яке опісля польський уряд марно змагав ся знищити, тому що бояв ся його впливу на простих селян. Коло 1700 р. Палій, який називає ся тоді козацьким полковником Хвастовським, став фактично паном тої широкої країни на правім боцї Днїпра, і почав змагати до злуки тої країни з лівобережною козацькою Гетьманщиною, яка була під панованєм Московського царства. Московському правительству, розуміє ся, було миле те вбільшенє володінь і війська, але воно бояло ся, аби не зняти проти себе Польщі, якою тоді Петро Великий воював проти Шведів. Окрім того тодішнїй гетьман лівобережних козаків Іван Мазепа, якого простий нарід у Гетьманщинї та в демократичній Запорозькій Сїчи не любив за його аристократичну політику, бояв ся, що популярний у Запорожу Палій, злучивши ся офіціяльно з підданими йому (Мазепі) козаками, буде вибраний гетьманом двох Україн. У 1704 р. Мазепа, за згодою царя, заманив Палія до себе й арештував його. Після того Палій був засланий кудись у Сибір і лишив ся там до 1709 р.

Коли Мазепа перейшов на бік шведського короля Каролл XII, Петрови Великому треба було поставити проти Мазепи якогось популярного на Україні чоловіка, але хоть Палій і був би воював проти Мазепи тай Шведів, то справа його на правобережній Україні вже пропала. Петро Великий казав знищити козацькі оселї на правім березї Днїпра і віддав сю країну польській державі, в руках якої країна й лишила ся до розділу тої держави в XVIII ст.; при тій нагоді сю країну прилучено

до Російської Імперії, але людність її вже була від давна закріпощена польською аристократією.[1])

Ми розказали коротко історію Семена Палія і через те, що, як побачимо в дальшій ході отсего досліду, оповіданя, які нас інтересують, повстали первісно далеко давнійше і далеко дальше на схід і причепили ся до історичного героя, якого роля була подекуди анальоґічна Палієвій ролі, а власне до демократичного героя. Чудно, що ті оповіданя на Україні причепили ся до такого недавнього чоловіка, як Палій, тим часом коли у таких споріднених і відносно близьких Українцям народів, як Серби та Болгари, вони причепили ся до далеко давнійшого чоловіка, славного особливо в церковній історії. Сей факт представляє один із найінтересніших примірів літературного атавізму.

Між тими леґендами про Палія, які живуть і доси в устах українського простого народу, є й одна про народини його, якої перший варіянт був поданий д. П. Ревякиним і надрукований в „Основі“ 1861 р. (XI і XII кн., відд. XIV, 29—30.[2]) Ось та леґенда:

„В Мотовилівці (село Київської ґубернії, коло Хвастова)[3]) колись жив собі з жінкою, з дїточками чоловічок. Раз виїхав він орати. Оре він да просить Бога, щоб хороше вродило. Жінка обідать йому принесла; чоловік і пообідав, да все працює. От, над-вечір, чує він, що плуг його за щось задержав ся. Дивиться — якась здоровенна трупя голова. „Господи Боже мій! се, видно, яка-небудь лицарська голова“, подумав чоловік. „Не

---

[1]) Подробиці історії про Палія дивн в моноґрафії Вол. Антоновича: „Послѣднія времена козачества на правомъ берегѣ Днѣпра“, 1868 р., Київ.

[2]) Коло варіянту Ревякина стоїть ось яка примітка: „Записано одъ Тараса Яровог, изъ села Красно́ї, Васильківського повіту 1847 р. Яровому було́ тоді 85 годъ“. — В. Б. Антонович, резюмуючи се оповіданє про Палія тай друге, теж подане П. Ревякиним, у своїй моноґрафії „Послѣднія времена козачества на правомъ берегѣ Днѣпра“ (1868 р., Київ, 62—63) завважує: „Записано А. І. Лоначевським в околиці Білоцеркви, в селї Гребінка. То само і в „Основі“ 1861 р. Листоп.-Груд. Відд. XIV“. Бажало би ся побачити надрукованим оріґінали записаних д. Лоначевським оповідань тай инших їх варіянтів, які імовірно не важко знайти в околиці Білої-церкви та Хвастова. Недавно д. Мордовцїв надрукував у „Новостяхъ“ (1889, 8 март) варіянт, який є лише відміною Ревякинського варіянту, зложеного з памяти.

[3]) Слова в скобках — додаток Др—ова. — М. П.

добре, як вона буде валяти ся по полю; треба її закопать на цвинтарі і одслужить панахиду за душу умершого".

Подумав-погадав, а тимчасом сонечко зайшло. Чоловік обережно положив голову в хустку і пішов до дому, а дома положив голову на лавку і сїв вечеряти. Сїли коло його і дїти і жінка; попоїли вони галушок чи чого[1]) Бог послав, — може, й нїчого, опріч хлїба сьвятого, не лучилось, — повечеряли, встають,[2]) а жінка подивилась на голову, да й сказала:

— Оця голова мабуть на своєму віку багацько хлїба переїла.

— Буде вона ще їсти, — одказала голова.

— Еге, так ти таківська! — говорить чоловік. — Не треба-ж тебе нести на цвинтарь да служити панахиду. Знаю я, що с тобою робить.

Узяв її, виніс за свій вишневий садок, у чисте поле, розіклав багаття, давай палить. А голова горіла-горіла, поки стала порохнею[3]) так як от сахар. Подививсь чоловік і Бог знає з чого, взяв ту білу порохню в хустину (наче насьміяв ся над нею), приніс до дому і мовчки положив на полицю.

Незабаром, може через день, пішов він з жінкою до церкви, а в господї остались тілько дочка да малий хлопець. Дочка вже і борщ заставила в піч, уже і локшину зварила: сказано — день воскресний; осталось тілько посолить страву, — так нема ж соли.

— Оттам, Галю, на полиці лежить у хустині щось біле; мабуть сіль, — говорить брат.

Сестра стала на лавку, взяла хустину, подивилась і говорить братови:

— Не знаю, чи се сіль.

— Лизви, то і взнаєш, — каже брат.

Вона покоштувала раз — нїчого, в друге, в третє, і говорить:

— Оце яке нудне! — і положила знов на полиці.

От минає неділь десять, а може і більше, — упала дочка в ноги батьку-матері і говорить:

— Я в тяжу; оттак було і так.

Почухав батько гижку, поморщив ся: треба йти до пана да росказать усе, як було. (Тодї за такий сором дуже карали).

---

[1]) У Др—ова замість „чи чого" — „і що — и каквото". [2]) У Др—ова: „встала жінка" і т. д. [3]) У Др—ова додаток: „білою".

Розказав усе, як було. Пан одібрав од його хустку, а через пів року дочка привела уже сина. Охрестили його і назвали Семеном Безбатченком.[1])

Ще Афанасьев вказав на схожість отсього українського оповіданя про Палія „безбатченка“ з початком великоруської казки про Надзея, попового внука, яка має богатирський характер, але він поясняє ту казку, згідно з теорією своєї школи, мітольоґічно тай бачить у родженю героя від попелу спаленої голови безпосереднїй останок якогось небесного громового божества.

Ось та казка, записана в Ржевському повітї (Тверської ґубернії):

„Какъ не въ какимъ царстви, не въ какимъ государстви, якъ живъ попъ, попъ удовъ, и какъ была у евтаго папа доцъ яго радная. Ета, братицъ ты, такъ ёнъ бярёгъ яе, и какъ ёнъ ни ѣдзиць куды у приходъ, ёнъ завсягды вяветсь ей гастинцыки: що евта прихожани знаются, що ёсь у нашаго папа доцъ и надабитсь ей какъ-нибутсь гастинцыкавъ паслатсь. И поѣхавъ ёнъ у приходъ — вёрстъ за двинадцать дзиревня; ну, ета ёнъ з' прицастямъ паѣхавъ, и тамъ ёнъ прицаставъ цалавѣка; ну ладна, и прибярагли яго воцинна харашо. Ну, ёнъ и забывъ, щобы гостинца доцки дали, ну, ёнъ и сѣвъ з' евтсимъ и паѣхавъ дамовъ. И ѣдзитсь ёнъ па дароги, и гаритсь цалавѣццая галава на дароги, и уся згарѣла, тольки попилъ ядинъ астаетцы. Ёнъ было праѣхавъ, патомъ и уздумавъ: „Щожъ я праѣхавъ? видзь цалавѣццая галава гаритсь; дай я вазьму, у карманъ евтатъ папялокъ улажу, связу дамовъ и пагрябу“. Ну узялъ ёнъ у карманъ яго и усыпавъ, сѣвъ на лашадзь, апять и паѣхавъ дамовъ. Ну, пріяжжаитсь къ двару, и сувстрикаитсь яго доцка, з' лошадзи знимаитсь яго; у яго

---

[1]) Викладаючи зміст отсього оповіданя, д. Антонович дивить ся на нього яко на примір тих народнїх леґенд, у яких „ізза містичних (?) обставин народнїх оповідань видно повно тай ясно історичний характер Палія крізь „иншемовну“, алеґоричну форму оповіданя“. В тім оповіданю про народини Палія, по словам першої великої моноґрафії автора „народня фантазія характеризує його значінє, яко відновника давно пропалого козацтва в Західній Україні“. Той погляд на сю леґенду, який відповідає загальним уявам націоналїстично-етноґрафічної школи, настілько невірний, як невірний напр. і погляд, що в показаних у нашій статї в I т. отсього „Сборника“ леґендах зберегли ся риси болгарської гостинности або ґерианських звичаїв.

забалѣла галава, видна з' вѣтру, и яна спатсь яго палажила на пярину. Ну, патомъ яна уздумала ета: „Ахъ, батсюшка жъ мой нябось гастинца привёзъ!“ Яна и цапъ у карманъ: евтатъ жи папялокъ абаратився ларцыкамъ. Ну, ета яна выхватсила етатъ ларцыкъ и кажитсь: „Ну, ларцыкъ! харашо; а ня знаю, какъ яго атлажитсь“. Ну, вотъ яна выхватсила и лизнула яго и забяряминила. Хто носитсь па нядзѣлямъ, а яна па цасамъ; дайшло да таго уремя, що радзить, и радзила; ну, сійцасъ патомъ яго и ахристсили, наркли имя Надзей, паповъ унукъ“.[1])

Далї розказує ся про чудесне виростанє хлопця і про його небеспечні забави з ровесниками (Надзей викручує їм руки, голови й т. и.), потому про його подвиги в лїсї: як він усмирив медведя й викоренив кілька дубів, як ходив по сьвітї і здибав ся з богатирем Горинею (Вернигора в українських казках), але тут казка вривае ся; далї повинни би ще йти инші епізоди подвигів героя з його товаришами, як Гориня (Усиня, Дубиня й т. и. в великоруських казках, — Прудиус, Вернидуб і т. и. в малоруських), як він убивав щасливо чудовища, поборював ріжні перепони і нарештї як оженив ся з царівною: так само як в инших подібних казках, де розказує ся про богатирів, зачатих, як Надзей, ріжними чудесними способами, як напр. у великоруських казках про Івана Биковича або Кравия-сина, в українських про Сучченка, Покотигорошка й т. и.

В примітцї до одного з варіянтів казки про Івана Биковича, якого вродила корова від юшки з чудесної риби, зловленої бездїтною царицею, яка вродила від тої риби Івана Царевича, а потому й її кухарка (Івана, Кухаркина сина), Афанасьев наводить ось такий початок:

„Жилъ былъ царь, у него была дочь. Разъ какъ-то поѣхалъ онъ на охоту за краснымъ звѣремъ и перелетными птицами, подъѣзжаетъ къ одному озеру, глядь — плаваетъ въ озерѣ золотая голова. Говоритъ царь: „Кто поймаетъ мнѣ эту голову, того щедро буду жаловать“. Бросились охотники въ воду, плавали-плавали — никто не поймалъ золотую голову, а поймалъ ее самой послѣдній псарь. Царь обрадовался, привезъ золотую голову, никому про нее не сказалъ и поставилъ въ своей комнатѣ. Черезъ нѣсколько времени собрался онъ опять на охоту,

[1]) Виписано нами до-слова з А. Н. Аѳанасьева, Народныя русскія сказки. Изданіе третье, дополненное біографическимъ очеркомъ и указателями. Подъ редакціей А. Е. Грузинскаго. Москва, 1897, т. I, ст. 181. — М. П.

отдаетъ ключи своей дочери: „Вездѣ ходи, только въ мою спальню не заглядывай!“ Вотъ царевна пошла съ своей нянькою по дворцу гулять, не утерпѣла и зашла въ отцовскую комнату; увидала тутъ золотую голову: „Что за диво! посмотри-ка, нянька“. Съ того самого часу и царевна и нянька обѣ сдѣлались беременны. Воротился король, видитъ, что дочь тяжела, и сталъ ее допрашивать: „Говори, съ кѣмъ живешь?“ — „Знать не знаю, вѣдать не вѣдаю, отчего это приключилося. Зашли мы съ нянькою въ твою комнату, увидали тамъ золотую голову, и съ того часу обѣ сдѣлались беременны“. — „Хорошо, говоритъ царь, если вы обѣ въ одинъ день, въ одинъ часъ разрѣшитесь — правда твоя; а если да въ разные часы, тотчасъ твою голову срублю“. Пришло время рожать, и царевна и нянька въ одинъ день, въ одинъ часъ, въ одну минуту родили себѣ по сыну, и нарекли ихъ однимъ именемъ: Иванъ-царевичъ, да Иванъ-нянькинъ сынъ“.[1])

В противенстві до казки про Надзея, попового внука, тут голова не палить ся, і зачатє робить ся просто від погляду, а не від попелу голови; (щось подібне побачимо пізнійше, розглядаючи індийські казки про безбатченків або самотворних дітий), але герої згаданої висше казки сповняють майже такі самісінькі подвиги, як і герої в подібних українських і навіть инших східно-европейських казках, напр. казках про Попелюха, Попялова й и.

Такий напр. Попелюх, герой одної казки в збірнику Драгоманова (Малорусскія народныя преданія и разсказы 262 і д., галицький варіянт), або Попялов у Афанасьєва (нр. 72. вар. із села Погаря, Чернигівської губернії). Ті особи мусїли бути зразу дітьми попелу, аж потім, коли подробиця про їх чудесне зачатє щезла, мусїв нарід почати думати про них, що вони звуть ся так тому, що „сидїли в попелї“, як напр. ув однім варіянті у Чубинського, (Труды экспедиціи въ юго-западный край, II, 323, Царевич-Дурень). В декотрих великоруських казках про подібних героїв бачимо ось яку градацію в віддаленю їх від теми про зачатє героя від попелу спаленої голови: богатир вилазить із соснового пня, який поклала на піч одна баба, аби висох (Афанасьєв, I, 286[2]) або з ріпи, яку кинула одна баба в піч, аби загріла ся: найперше з ріпи родить

[1]) А. Афанасьєв, Народныя русскія сказки, изд. 3, т. I, ст. 163. — М. П. [2]) 3. вид. I, ст. 178. — М. П.

ся дівчина, яка від медведя дістає сина, той син товаришує з Горинею, Дубинею й и. (Пізнійше матимемо нагоду поговорити про героїв зо звірячими іменами). Нарешті в великоруській казці „Зорька, Вечерка и Полуночка“ (в Афанасьєва, нр. 80[1]), одна вдовиця родить (без наведеня способу, як зачала), трьох синів у ріжні моменти одної ночи. (Пор. у Я. Эрленвейна, Русскія народныя сказки, 1882, 129). В одній українській казці (у Драгоманова, ст. 299) каже ся лише: „дідова дочка чогось завагітніла, так не звісно з чого“. (Пор. у вар. на ст. 304 то само й про одну з трьох удовиць). Зовсім схожа з українськими казками про Попелюха і з близькими їм що до мотиву казками про Настасью Прекрасну та сина дідової дочки, яка зачала не знати з чого (Драгоманов, ст. 299) є румунська казка про царського сина Попелюха, який був названий так уже тому, що стояв „у попелї коло печи“ (Revue de linguistique, нр. 3, відти взяв її й De Gubernatis, Florileggio delle novelline popolari, Storia universale della letteratura, VIII, 66). Попелюх (у німецькому перекладі Aschenhocker) є героєм і одної фінської казки, яка містить і кілька инших мотивів: казки про трьох братів, що мусїли переночувати в певному місці за чудесну наречену та за деякі чарівні річи. (Emmy Schreck, Finnische Märchen, 1887, нр. 5). Ми вважаємо можливим твердити, що як волоська, так і фінська казка перейняті від сусїдніх Славян, у яких подібні казки далеко більше розповсюднені і тїсно звязані з казками й легендами про чудесні народини (від попелу спаленої голови) не лише декотрих легендарних героїв, але й декотрих історичних осіб.

Та як би там не було з фінськими й румунськими казками, але здогад наш, що істнувала зразу ембріотенічна звязь між легендами, як українська легенда про народини Палія, зо східнославянськими казками про чудесно-(без батька й переважно від попелу спаленої голови) зачатих богатирів, сей здогад потверджує ся й тим, що в однім варіянті легенди про Семена Палія (як убив Семен діявола) Палій називає ся ще й Семен Попельник, Попелюх тому, що як був у Запорожу, то зразу „все було в попелї валяв ся“. (Еварницкій, Запорожье

---

[1]) 3 вид. I, ст. 173. — М. П.

въ остаткахъ старины и преданіяхъ народа. Спб. 1888, II, 229 і д. Порівн. „Основа“ й Антонович, op. cit.[1])

Як бачать читачі, то між Славянами досить широко розповсюднені оповіданя про героїв, зачатих без батька, безбатченків або самотворних дїтий. Всї вони визначають ся блискучими подвигами і доходять до власти. Ті оповіданя або мають абстрактно-казковий характер (особливо у Великорусів), або походять більше на історичні леґенди, звязані з певними історичними особами й місцевостями (у Сербів і Болгар), або нарештї появляють ся в одній і другій формі (в Українців). При всїй ріжниці тих ріжних оповідань, схожість між декотрими з них і загальні основні риси в инших бють сильно в очи і при найповерховнїйшім поглядї. Очивидячки, всї ті оповідання мусять мати спільні жерела. Вже по анальоґії з иншими подібними нагодами можемо шукати тих жерел напевно на сходї — і дїйсно, порівнюючи згадані висше славянські жерела з азіятськими, можемо дійти мало-по-малу до найстарших із них — індийських. Але поки візьмемо ся за сей дослїд, мусимо поглянути на захід від славянського сьвіта, бо там є ще одна або навіть дві формі оповідань, які доторкають ся Царгорода і царя Константина, так само як болгарське та сербське оповіданє, а рівночасно вони близько посвоячені й з иншими широко розповсюдненими в славянському сьвітї оповіданями, в яких, без порівняня з тими західно-европейськими варіянтами, не можна би було побачити щось рідне таким оповіданям, як сербська ле-

---

[1]) Инший варіянт отсього оповіданя, без імени Палїя, дивн у Драгоманова, Малорусскія народныя преданія и разсказы, 42; у Чубинського, Труды экспедиціи і т. д. Подібні оповіданя є й у Великорусів, Поляків і Хорутанів. Дивн: Садовниковъ, Сказки и преданія Самарскаго края, пр. 83; Archiv für slavische Philologie, V, 641; Веселовскій, Разысканія въ области русск. духовнаго стиха, VI—X, 327, 458. В тих варіянтах герой убиває чорта і дістає від ангела чудесну зброю. Д. Веселовский бачить у тих оповіданях останки якогось Одинового міта. При сїй нагодї зазначимо ще одну подробицю в наведенім варіянті у д. Еварницького, яку ми мали нагоду вказати й у І. книжцї отсього „Сборника“, в оповіданю про Папарима: в нагороду за вбитє чорта Палій просить Бога через ангела, аби дав йому жити стілько, що й місяць: „як місяць старіє ся, то нехай і я старію ся, як же він молодіє, то нехай і я молодію“, і Господь згодив ся на те. Потім і за військо Палїя каже ся, що воно родить ся і вмирає а відтак знов родить ся.

ґенда про заснованє Царгорода або болгарська пісня про самотворну дитину, що захоплює престіл царя Константина.

II.

Західно-европейські оповіданя про народини Константина Великого: французький середновічний роман про імператора Coustant-а та його подоби в Gesta Romanorum і народніх казках. — Руські казки про Марка Богатого та щасливого хлопчика. — Оповіданя про народини й молоді роки Константина Великого в середновічних хроніках і повістях в Італії, Німеччині й Византії. — Найновійша вчена література про всї ті оповіданя: примітки братів Ґріммів, працї Ґ. Вебера, Р. Келєра, Веселовского, Гайденрайха, Коена. — Неможливість, аби були спільні жерела тих оповідань на европейській суші і доконечність шукати їх в Азії.

Засновникови Царгорода приписує чудесні народини і стара література ріжних західно-европейських народів. Із дотичних літературних творів, задля схожости з устними славянськими оповіданями, тай задля важности яко показчик дороги, перейденої цїлим інтересуючим нас циклем оповідань, найінтересніший середновічний французький роман про царя Coustant а, звісний у двох редакціях: прозаічній і віршованій. Перша надрукована вже віддавна Moland-ом і Hericaut у Nouvelles françaises en prose du XIII siècle (3—32). Текст другої скопіований Смітом із одного рукопису в Копенгаґській бібліотеці і надрукований росийським академіком Веселовским у Romania, 1877 р. з просторими порівняними дослїдами. Сї дві французькі леґенди подібні до себе тим, що представляють засновника Царгорода (котрого називають Coustant) яко фатального молодця, християнського і плебейського походженя, який захоплює царство царя поганина.

Раз той цар (Muselins у прозаічній редакції, Floriens у віршованій) ходив зо своїми двораками по Царгородї і проходячи поуз одної хати зачув, що мучить ся жінка християнка при злогах. Рівночасно він побачив, що в віконцї показав ся чоловік, який то молив Бога, аби не дав його жінцї мати дитину, то знов, аби поміг їй чим швидше вродити. Той чоловік був астроном і пояснив, що як би дитина вродила ся швидше, то

вмерла би, а як би вродила ся пізнїйше, то одружила би ся з царівною і переняла би царство. Цар хотїв перешкодити сему пророцтву і взяв дитину з собою, розпоров їй живіт і хотїв вирвати їй серце, та один дворак спинив його й обіцяв йому, що кине дитину в море. Але замість того він занїс її в христіянський манастир. Калуґери знайшли хлопчика, покликали лїкаря і заплатили йому страшенно дорого, аби його вилїчив (за те його й назвали Coustant, бо богато гроший коштувало його вилїченє, il coustoit trop au garir). За 15 років імператор побачив знов Кустана (по прозаічній редакції — в манастирі, а по віршованій — у Византії): ігумен манастиря оповів його історію цареви, який знов узяв хлопця з собою і післав його, аби занїс комендантови одного замку письмо, де тому наказувало ся, аби вбив віддавача письма. Але Кустан перед тим, нїм явив ся перед комендантом, задрімав; царівна побачила його, залюбила ся в ньому, знайшла у нього письмо і підміняла його иншим, де наказувало ся комендантови, аби її віддав за муж за того молодця.

Імператор прийшов у замок по весїлю і признав сам, що дурень той, хто хоче відвернути те, що сам Господь наказав. По його смерти Coustant став царем і дав своє імя Византії.[1])

Основа сеї повісти зайшла ще в середнї віки й у Нїмеччину, де була звязана між иншим і з іменем імператора Кон-

---

[1]) Віршоване „слово“ Li dit de l'empereur Coustant“ пускає ся в ось яку етимольоґію:

Le roi Coustant que mult amerent
Pour ce que nobles entoit
Et que nobles oevres faisoit
L'appelloient Coustant le noble
Et pour çou et Coustantinnoble
Li cyte de Bissence a nom.

(Царя Кустана, якого дуже любили, бо був чесний чоловік і сповняв чесні дїла, називали Coustant le noble і з того й місто Византія носить його імя „Coustantinnoble“ — Кустантин чесний).

Прозаічна редакція називає, згідно з історією, сина Кустанового (Констанса) Константином, але каже, що Византія названа по імени першого (Кустана) — „pour son pére Coustant qui tant cousta — від батька його Кустана, який стілько коштував“.

рада, за яким, по нїмецькій редакції, настав Генрих, син прогнаного Конрадом ґрафа, з яким імператор переспав раз у гірській колибі.[1])

Ще брати Ґрімми вказали на свояцтво сього оповіданя з деякими, переважно нїмецькими, народнїми казками,[2]) а в 1869 р. Ґ. Вебер, за підмогою Р. Келєра порівняв нїмецьку леґенду тай виложене вище французьке прозаїчне оповіданє про Кустана з ріжними азіятськими оповіданями, а особливо з одним із епізодів у вкороченій індийській епопеї Магабґарата, яка приписує ся Джаймінї.[3]) Ті порівняня доповнив д. Веселовский у згаданому виданю французького віршованого „слова“ (Dit) про імператора Кустана, і при тій нагоді ввів до порівняного огляду матеріялу й руські казки про Марка Богатого, в тім числї й звісний тоді український варіянт (у збірнику Драгоманова, 329—332).

А що ті казки представляють деякі подробиці, важні і задля загальної ґенеальоґії оповідань про засновника Царгорода, особливо задля ґенеальоґії славянських і французьких оповідань, то ми вважаємо за потрібне нагадати тут зміст оттих казок, особливо по варіянту Чубинського (Труды экспедиціи і т. д. II, 341—343), який ще не був надрукований тоді, як появила ся статя д. Веселовского в Romania.

Особливість того варіянту, взагалї схожа з ріжницями декотрих великоруських варіянтів, про які згадаємо низше при докладнїйшім розборі східно-славянських редакцій тих казок, містить ся в тім, що в початку варіянту розказує ся про те, як Марко Богатий запросив у гості Бога, але не пізнавши його, коли той прийшов із двома апостолами, одягненими за жебраків, не приняв його і ледви дозволив йому переночувати з товаришами в курнику. Але сестрі Марковій стало їх жаль, і вона лишила їх у кухнї, нагодувала і дозволила їм перебути там нїч.[4]) Стоячи під вікнами вона вчула, як прилетїли два ангели

---

[1]) Gesta Romanorum, herausg. v. H. Oesterley, ст. 20.
В примітках показані деякі варіянти, на яких тут не місце спинати ся.

[2]) Прим. до нру 29 звісного збірника „Deutsche Kinder-und Hausmärchen“.

[3]) G. Weber, Über eine Episode in Jaimini-Bharata, в Monatsberichte der Berliner Academie, 1869.

[4]) В великоруськім варіянті Афанасьева Ш, 109, Марко геть вигоняє гостий, але донька Маркова Анастасия Прекрасна впрошує

і запитали ся Бога, чим назначити дитину, яка тої мінути народила ся у місті? „Богатого Марка їй царством обладати,“ сказав Бог. — Коли вчув се Марко від сестри, то пішов шукати того хлопчика, знайшов його, купив тай кинув у сніг, але ангели бережуть його від смерти. Проходять купці, беруть хлопчика з собою й заводять до Марка. Марко знов купує його, забиває в бочку й пускає на море, де його знаходять якісь баби.[1]) Через кілька років Марко, вчувши, що хлопець живий, знайшов його знов і післав до свого зятя з письмом, де наказував, аби той нацькував на нього собак, аби його розірвали, але в дорозі Господь здибає хлопця тай переміняє наказ: замість аби нацькувати собак, у письмі написано, аби зять оженив хлопця з якоюсь дівчиною (але не сказано з котрою). Як було написано в письмі, так і стало ся — а собаки заміcто хлопця розірвали Марка, коли той прийшов у гості до свого зятя, і так „той хлопець живе і обладає царством богатого Марка; така-то Божа воля“, кінчить казка.[2])

свого батька, аби дозволив їм переночувати бодай у хліві, за що Господь зробив її участницею в щасливій долі новонародженого тої ночи хлопчика.

[1]) В варіянті у Драгоманова бочка припливає до манастиря.

[2]) Далі, при подрібнійшім розборі сих казок, ми доторкнемо ся їх варіянтів, які знаходимо на балканському пів-острові, а тепер спеціяльно для болгарських читачів вкажемо на казку нр. 66 у збірнику Шапкарева (із Ґевґелії) „Български народни приказки и вѣрвания“, Пловдивъ, 1885, де тема про Марка Богатого вкорочена і змінена.

„Одного часу хлопчик чужинець прийшов і переночував у чужій хаті. В хаті, де власне ночував хлопчик, народила ся була дівчинка днів тому три. Того вечера прийшла баба з декотрими иншими жінками вколисати новонароджену дитинку. В ночи чужинець хлопчик чув, що „Наржчниците“ (Суділниці) назначили малу дівчинку для нього, себ то його нареченою. А хлопчик зо страху, аби не сповнило ся се завічане справді, встав рано і, як не було нікого в хаті, взяв дівчинку, виніс на двір і настромив на кіл від плота, тай утік. Мати дівчинки, перешукавши її в хаті і не можучи її знайти, вийшла на двір і шукає її. І що бачить? — Дівчинка настромлена на кіл верх плота, і то ще на дуже лихому місці!*) Мати зняла її і довела незадовго до здоровля.

По довгому часі, коли дівчина виросла і стала великою дівчиною на порі, стало ся так, що її засватали за того самого хлопця, що настромив був її на кіл, але так, що не знали про се ані він, ані її мати, ані батько, ані сама дівчина.

---

*) „Лошо место“ = „самодивско играло — місце танцю „самодив“ або „самовил“, істот похожих на українські русалки. — М. П.

Д. Веселовский, порівнюючи подібні казки з французьким романом про Coustant-a, здогадує ся, що основа одних і других є східна і очивидячки зайшла в Европу через Византію (Romania, l. c. 197). Д. Веселовский вяже тїсно з тими оповіданями сербську леґенду про заснованє Царгорода, тай з оповіданєм про походженє й молодість Константина, як його передає італїянський анналїст XIII ст. Яків Аквенський (Jacobus Aquensis, Chronicon Imaginis Mundi), і як його повторяє за Яковом, одно столїтє пізнїйше, Fazio degli Uberti в своїй книжцї Dittamondo. По остатньому оповіданю, Константин був нешлюбним сином Олени, яка по наказу апостолів Петра і Павла, котрі явили ся їй у снї, вийшла із Тревіру, де царював її батько, і пішла на прощу в Рим. Тут її побачив і полюбив імператор Констанцій, і мавши з нею дїло полишив їй свій перстїнь. Олена породила хлопчика, і назвали його Костантином. Коли Константин виріс, побачили його одного дня купцї і були вражені його подібністю до царя Констанція. Купцї зараз же рішили покористувати ся сею обставиною задля сповненя хитрого замислу. Тодї грецький імператор у Византії та римський імператор були страшенні суперники, один старав ся захопити царство другого. Купцї рішили зловити Константина і представити його грецькому імператорови (Валєрію) з фальшованим письмом від римського царя (Констанція), де остатнїй буцїм-то пропонував Валєрію, аби віддав наступницю-доньку свою за його сина, подавача письма. Ошука повела ся і купцї відплили з новоженцями й дуже богатими дарами з Византії, та по дорозї задержали ся на однім острові й полишили там молодят, відобравши від них усе богацтво, з виїмком того дорогого каміня, яке грецька цариця дала потайно своїй доньцї. Але подорожні знаходять нещасних молодят і відвозять їх у Рим, де Константин знаходить свою матїр. Олена бере від

Через якийсь час, коли вже були одружили ся, розмовляли в собою чоловік і жінка, і жінка сказала своєму чоловікови, як то колись, як вона була маленька, третього вечера по її народинах, прийшов був до їх дому один чужинець і переночував у них; а рано, коли він пішов, матуся знайшли її настромлену на кіл від плота, і як мати її знайшла і зняла з кола, і після того довела до здоровля. Тодї чоловік її порозумів, що то він з нею зробив був так, коли вона була мала, тай повірив, що від „судженого або писаного“ не можна втекти.

Ми не сумнїваємо, що в Болгарії знайдуть ся инші подібні казки, більше зближені до первісної основи варіянтів.

молодиці тайні прикраси, наряджує ся препишно, являє ся перед Константіем і показує йому свого сина і його жінку тай перстінь. Римський імператор узаконює Константина, який по його смерти наслїдує царство.

Д. Веселовский признає всї виложені оповіданя за галузи одної й тої самої леґенди (Romania, l. c. 181), яка по його клясифікації істнує в трьох відмінах: 1) французькій, 2) італїянськім (ріжницю між ними д. Веселовский поясняє бажанем італїянського хроніста помирити леґенду з історією) і 3) сербська. Статя д, Веселовского викликала рецензію д. Р. Келєра в „Zeitschrift für romanische Philologie“, II, 180. Р. Келєр доповняє паралелї д. Веселовского вказуючи з одного боку на схожі з повістю Якова Аквенського італїянські новелї (Урбано або Манфред, Фридрих Барбароса або імператор Антонїй), а з другого боку на устний сибірсько-турецький варіянт оповіданя сербського, надрукований у звісному збірнику Радлова (виданому Петербурською Академією) — але не годить ся з д. Веселовским і не хоче признати, що істнує якесь свояцтво між трьома наведеними оповіданями, які, по думцї нїмецького вченого, похожі на себе лиш іменами героїв — у сербському навіть зовсїм не названо імя Константина і говорить ся лише про місто, яке носить його імя. Навіть питанє про причінку азіятської фаталїстичної казки до особи Константина Великого в Византії, на думку Келєра, нерішене.[1])

Те з трьох оповідань, яке д. Веселовский називає італїянським, мало честь бути предметом пізнїйшого досліду з боку дд. Гайденрайха і Коена. Перший з них подибав у саксонських бібліотеках і видав окремий латинський роман про Константина та матїр його Олену, писаний по всїй імовірности у XII—XIV ст.[2]), а потім дослїдив той роман докладно в Archiv fur Litteraturgeschichte (X. Band, 1881, ст. 319—363, Der Libellus de Constantino Magno ejusque matre Helena und die übrigen Berichte über Constantin des Grossen Geburt und Jugend).

---

[1]) Пізнїйше Р. Келєр дав іще деякі малі поправки до статї д. Веселовского, напр. що до того, що оповіданє про випробованє Мойсея не біблїйне (ми вже вказали вище, що воно знаходить ся в апокріфах). Додамо ще, що фаталїстична казка, яку д. Веселовский наводить зо збірника Hahn-а, не альбанська, а грецька.

[2]) Incerti auctoris de Constantino Magno ejusque matre Helena libellus. E codicibus primus edidit Fd. Heydenreich. Lipsiae, 1879.

Основа сего роману та сама, що в повісти Якова Аквенського, лише що роман далеко обширнійший, особливо в подробицях, де росказує ся про знасилуване (defloratio) Олени Констанціем[1]) і про житє Константина з його жінкою та матїрю в Римі після його виратуваня з острова, де його були покинули хитрі купці. Між иншим Константин звертає увагу імператора своїми успіхами в турнїрах, після чого Олена доказує походженє свого сина подарками Констанція.[2]) Сама Олена являє ся рівночасно яко господиня гостинниці (stabularia) заведеної за гроші, які дістала за дорогоцїнности своєї невістки. В сїм рисї зберіг ся спомин із найстарших переказів про занятє Олени тоді, коли вона пізнала ся з Констанціем.[3]) У своїм дослїдї Гайденрайх показує й инші варіянти сего роману в середновічній письменности (у Івана Вероньского, письменника XIII ст., який цитує в числї своїх жерел якусь історію Брітів, Prefata Britonum historia,[4]) у Петра de Natalibus, Венеціянського епископа † 1406 — Catalogus sanctorum, lib. VII, cap. 73).

І Гайденрайх, як Келєр, не годить ся з думкою д. Веселовского, що ся ґрупа оповідань про Константина посвоячена з тою, до якої належить французький роман або сербське оповіданє. (Archiv, op. cit. 352, 354), але здогадує ся, що може Серби переняли тему свого оповіданя, яке первісно не мало нїчого спільного з засновником Царгорода, від Византийців. Що ще у Византийців істнували лєґендарні оповіданя про народини Константина, се доказує ся рїжними подробицями тай алюзіями, зібраними доси навіть при теперішнїм неповнім дослїдї византійского письменства (Диви у Гайденрайха). А в тім, із тих указок найблизше стоїть до виложених вище оповідань лиш оповіданє у Нїкіфора Каллїста, церковного історика XIV століття. Задля порівнаня з лєґендарним матеріялом, який читач знайде в нашій розвідцї, ми не вважаємо зайвим дати осьде зміст отого византійского оповіданя про народини й дїтство Константина Великого.

---

[1]) В оріґ. хибно „Константинон“. — М. П.

[2]) Сьв. Амросий Медіоланський, який жив незабарон після Олени, називає її stabularia. Порів. у Гайденрайха, як пізнійше благочестиві люди, скандалїзовані сею обставиною, зиінили переказ.

[3]) І по сим двом письменникам Константин перемогає свого батька на турнїрі. Сей рис нагадує звісний епізод у Шах-Наме.

[4]) В оріґ. хибно: „Константинон“. — М. П.

[5]) В оріґ. помилка: „Константанта“. — М. П.

По Нїкіфору Каллїсту, Констант був післаний на схід і спинив ся в Дрепанумі, коло Нїкомедії. Там його взяла сильна похіть. Коли гостинничник дізнав ся про те й побачив царські роскоші та блиск царської свити, то привів йому свою доньку, дївчину дуже гарну і саме на порі (Олену). Констант після злуки з нею подарував їй багряну одіж. Тої самої ночи він мав чудний сон, який його дуже налякав: сонце намісць ізійти, як звичайно, на сході, зійшло над західним океаном. Після того Констант попросив батька Олениного, аби беріг її чистоту та виховав сина, якого вона породить. І потім завернув ся в Рим і став Цезаром і Авґустом. Через якийсь час імператор Діоклєціян навідав ся до Нїкомедії й вислав послів у Партію. Посли повернули і до Дрепанума. Один із них образив страшенно сина Олениного. Олена виявила, чия се дитина тай показала багряну одіж, яку була дістали від його батька. Тоді Констант завіз свого сина в Рим, але що лякав ся своєї законної жінки, то завів його до Діоклєціяна, у якого був тоді й Ґалєрій. Константина (сина Константового) навчено грецьких наук, але яко вихований у християнстві, він ненавидів імператорів за те, що вони переслїдували християн. Імператор, дізнавши ся від віщунів, що Константин не лише заволодіє всею римською імперією, але й знищить гелєнське ідолопоклонство тай стане горячим поклонником Христа, задумав хитро погубити його і післав його на те в Єгипет. Ґалєрій засів на нього раннїше в Палєстинї. Але Константин, дізнавши ся про се, по наказу Божому, покинув Нїкомедію, поїхав у Ґаллїю до свого батька, який перед сенатом укоронував його на царя.

Як бачить читач, се оповіданє лише в декотрих загальних точках доторкає ся до леґенд, які нас займають; найбільше нагадує воно основу французького роману про імператора Constant-a (пор. сон, який віщує величність сина Олениного, зависть імператорів і виратуванє Константина від їх лихих замислів). Із сего ясно, що ті леґенди дїйсно мали за жерело якісь византійські оповіданя, та вони мусїли рїзнити ся від оповіданя Нїкіфора Каллїста, а власне мусїли бути більше фантастичні, але такі оповіданя не зберегли ся у властивих византийських редакціях або бодай не знайшли ся доси. В рецензії на брошуру Коена (Achille Coen, Di una legenda relativa alla nascita e alla gioventú da Constantino Magno, Roma 1882), якої ми, на превеликий жаль, не могли мати в руках, д. Веселовский, відповідаючи як самому Коену, так і Келєру тай Гайденрайху, майже від-

рікає ся від своєї думки, що є якась звязь між сербськими оповіданями про заснованє Царгорода та французькими романами про імператора Coustant-a (Romania 1885, 137—143). У своїй статї „Константинъ Великій въ славянскихъ пѣсняхъ“ він уважає сим разом сербську лєґенду тай болгарські пісні за дальший тяг із боку „народнього творива“ того процесу, який витворив французькі тай італїянські оповіданя про Константина, яких слїди д. Веселовский знаходить у Византійця Каллїста, як він каже і в своїй рецензії на Коєнову брошуру. Він догадує ся, що ті слїди місцевого европейського походженя, забувши, що в передущій своїй розвідцї з поводу роману про імператора Coustant-a сам навів кілька азіятських варіянтів як оповіданя сербського, так і основи французького оповіданя про Кустана.[1])

Недавно д. Веселовский вернув ся знов до лєґенд про народини Константина Великого в одній із своїх „Мелкихъ замѣчаній къ былинамъ“ у „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ (1889, Май), де додає до матеріялів, які доти мав, новонадрукований вірменський варіянт оповіданя про хлопчика вродженого від попелу спаленої голови,[2]) тай українську лєґенду про народини Палїя, вказану д. Мордовцевим (у „Новостяхъ“, 8 марта 1889, „Нѣчто для господъ ученыхъ“) і окрім того кілька середновічних британських оповідань про чудесну дитину (Мерлїн, Аврамій, Амвросий), яка зраджує невірність царицї (так само, як народжений від попелу хлопчик у вірменськім оповіданю) або помагає покласти якийсь замок, хоть ріжні тайні сили старають ся перешкодити тому. — Сей рис нагадує подекуди епізод у сербській лєґендї. — Д. Веселовский признає вірменське тай сербське оповіданє за найповнїйші з усїх подібних оповідань і зближає перше з одною з по-

---

[1]) Передаючи зміст французьких тай італїянських лєґенд про народини Константина і наводячи після того два відривки оповіданя Нікіфора, д. Веселовский говорить: „Легко можна бачити, з яких елєментів і з яких понук повстала Константинівська лєґенда. Треба було понирити незаконне походженє Константина, яке не могло йому відкрити дороги на престіл, із пізнїйшою його величністю: і його народини окружають ся чудесами“ і т. д. і потім каже: „але народня фантазія не спинила ся на сїй регабілїтації; народини Константина не лиш окружають ся ріжними чудесами, але й самі ті народини стають чудесні. Так у сербських переказах“ і т. д. (Южнорусскія былины, III—XI, 294—295).

[2]) Далї ми наведено се оповіданє.

вістий в індийській книзі „Сімдесять оповідань папуґи“ — (Çукаçаптаті), повість, яку ще Лібрехт і Бенфей рівняли з европейськими оповіданями про Мерлїна. (Orient und Occident I. Liebrecht, Merlin, 141; Benfey, Nachtrag zu Merlin, 344). Але вірменське оповіданє, се лише повторенє, — і то доволї невдале повторенє — одного оповіданя із персидсько-турецької книги Туті-Наме (книга про папуґу), яка сама не є нїщо инше, як підправка індийського збірника Çукаçаптаті тай чинить як у загалї, так і сим разом, перехід від повістий збірника до їх більше західних варіянтів. Сам д. Веселовский у своїй розвідцї з поводу „Dit de l'impereur Coustant“, розбираючи сербську леґенду про заснованє Царгорода, згадує, що початок отсего оповіданя йде з Туті-Наме. При уважнім порівняню сербського, українського та вірменського оповіданя з оповіданєм Туті-Наме не важко бачити, що жерелом усїх трьох мусїла бути якась подібна остатнїй перерібка якогось відповідного індийського оповіданя, якого Çукаçаптаті є варіянтом.

Отсе була би, як бачить читач, відносно не мала лїтература про оповіданя, які нас займають. Після сего загального огляду годї не сказати, що ся лїтература і навіть сей добір склали ся більше припадково нїж систематично.[1]) Що до зрівняня того матеріялу та поясненя його, то можна сказати, що наука зробила крок у зад, а не на перед, особливо після статї Вебера (який звернув увагу на азіятські варіянти европейських оповідань в родї французького романа про імператора Coustant-а) і після першої працї д. Веселовского, яка доповнила звісний західним ученим матеріял кількома славянськими варіянтами. Після тої працї теоретичний бік питаня про сей матеріял або був засипаний механічним добором нових оповідань, або був скуплений коло суперечки: в якій степени можуть найти ся жерела для всїх тих оповідань на византийському ґрунтї? Але коли стояти лише на сьому ґрунтї тай взагалї навіть лише на европейському, то нїяким чином не можна дійти до иншого переконаня, окрім до того, що є якась схожість між

[1]) Годї не зазначити характеристичної обставини, що український переказ про Палїя, надрукований іще 1861 р., був незвісний спеціялїстам по історії лїтератури, навіть у Росії, поки не звернув на нього уваги дилєтант у своїй ґазетній статейцї „Нѣчто для господъ ученыхъ“ 1889 р.

усіми розбираними оповіданями і то більше в їх загальнім фантастичнім характері, нїж у змістї, — а подекуди, що вони лише взагалї звязані Константином і Царгородом.

А що значінє сеї схожости і сего зчепленя не можна відкинути зовсїм і не можна й сказати, що воно припадкове (тут ми годимо ся з Р. Келєром), то не лишає ся нїчого, лише здогадувати ся, що жерела даних оповідань треба шукати далї від Византії, і то не лише в однім оповіданю, але в цїлому кругї оповідань, який повстав по части із зільляня їх з иншими, посвояченими з ними зміркованєм і характером. Навіть коли судити a priori, лише по анальоґії з иншими подібними нагодами, то й тодї мусимо шукати того круга в Азії, як се каже Вебер, що з усїх ученых найбільше наближив ся до рішеня питаня про ембріольоґію оповідань, які нас тут займають. Із свого боку ми постараємо ся порівняти систематично ті оповіданя з подібними їм азіятськими, і тодї буде видно, в яку країну, в який круг оповідань і до якої історичної особи заведе нас се порівнянє.

III.

Азіятські варіянти сербської леґенди про народини засновника Царгорода тай української про народини Палія; оповіданє вірменське, іранськотурецьке (Туті-Наме), індийське (Ґука-Ґаптаті) та сибірсько-турецьке. Стичність остатних з оповіданями буддийсько-монґольської книжки „Арджі-Бурджі“ тай індийською історією про Вікрамадітію (Вікрамачарітран). Самотворна дитина в індийських релїґійних оповіданях, браминських і буддийських. Походженє від них европейських казок про чудесне зачатє декотрих героїв і вплив вавилонських картин на ті казки.

Пічнемо дослїд азіятських подоб інтересуючих нас оповідань із варіянтів сербської леґенди про народини засновника Царгорода тай української про народини Палія. Ґеоґрафічно найблизший із тих звісних у печати варіянтів є вірменський, надрукований у росийськім перекладї в „Сборникѣ матеріяловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа“ (вип. VII, 2, ст. 77. Черепъ-Царь) і передрукований д. Веселовским у петербурськім „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“, 1887, Май, 41 і 42). Ось той передрук:

„В столиці одного царя жив купець. Раз він їхав берегом одної ріки і побачив, що в воді пливе людський череп, який повторяв звичайним людським голосом: „За життя вбив я сто душ, а потім убю ще сто“. Купець узяв череп до дому, спіхав його в ступі, а порох ізсипав у торбинку і повісив у своїй кімнаті. В його відсутности 13-літна його донька, яка не жила добре зі своєю мачохою, хотїла отроїти ся, тай ковтнула пороху, думаючи, що то трійло, завагонїла й породила хлопчика. Бездітна мачоха полюбила дитинку. Коли вернув ся до дому купець, то не зрадив своєї доньки, побачивши тут руку Всевишнього. Дитина росла не днями, але годинами; коли їй було три роки, то виглядала на 15; а після 10 років стала високим, струнким і гарним парубком. Раз тамошнїй цар, походжаючи перед своєю палатою, завважав, що з басейну підскочила риба, отворила широко уста, засьміяла ся голосно цареви в очи, тай сховала ся. Нї один із мудреців царевих не міг витолкувати йому сього чуда і за те цар казав утяти їм голови. Тодї явив ся мудрий молодець, онук купця, казав розбити підлогу в кімнатї, де жила одинока 15-літна донька царя, і в спідній кімнатї найшли кілька хлопців коханків царської доньки. Всїх перевішано, богато й ще инших покарано ізза сього смертю; і так сповнило ся пророцтво черепа: цар зробив того молодця своїм першим везиром — і не маючи законних наступників, віддав йому при смерти свою власть. Так він став найсильнїйшим царем із усїх царів свого часу“.

Ми вже завважали в кінцї II глави, що се вірменське оповіданє є не що инше, лише доволї кепська перерібка оповіданя з Тутї-Наме. Воно цїкаве для нас лише через своє геоґрафічне становище між варіянтами, з одного боку, більше східних азіятських країн, де склала ся персидська „Книга папуґи“, яка переведена тай перероблена й по турецьки, і де знаходимо й устний варіянт отсього оповідамя — і з другого боку, варіянтами України тай Сербії, де ми бачили початок двох леґенд, схожих з початком вірменського оповіданя.

Як ми згадали висше, персидська „Книга папуґи“, Тутї-Наме перероблена з індийської книги Çука-Çаптаті, себ то „сїмдесять (оповідань) папуґи“. Ся книга названа так тому, що в нїй цїлий ряд оповідань поставлений ось у які рамки: купець, який мусїв розстати ся з жінкою на довгий час, купив за великі гроші папуґу тай коса, що вмів говорити по людськи, і наказав жінцї, аби в усїх важких пригодах

радила ся сих птиць. Незабаром у його жінку залюбив ся принц, який прислав до неї посередницю, аби закликала її до нього. Кіс порадив пані, аби не йшла, і за те був убитий; хитрійша папуґа задумала задержати жінку наказом: „Іди, але вмій відпекати ся, як хтось!“ На її питанє папуґа розказувала пригоди і доходячи до найінтереснійшого місця, все питала ся: „як же зробив сей або ся?“ тай обіцяла, що заспокоїть збуджену цікавість жінки, коли лишить ся того дня в хаті. Так минуло 70 ночий, поки не вернув ся чоловік. (Усіх ночий і оповідань зо вступом і кінцем є таким чином 72).

На жаль „Çука-Çаптаті“ доси не видана і не зовсім добре звісна европейському вченому сьвітови. Два її рукописи, які істнують в Европі, се певно лише вкороченя якогось повнійшого тексту.

Зроблений в початку сього століття Греком Ґаляносом (який жив в Індії від 1786 до 1833 р.) переклад не добрий, — як показує ся тепер. (Надруковано той переклад у купі з його перекладами Гітопадеси й Панчатантри в Атенах 1851 р.). З якогось санкритського збірника мусїв бути перероблений персидський, який однако до нас не дійшов. Знаємо лише, що по одній такій переробленій редакції мусїла бути зложена в XIV ст. персидька книга Туті-Наме письменником Зія-ед-Діном, родом із Нахшебі (у Туркестані), називаним звичайно Нахшебі (помер 1329 р.).

Але й ся редакція, в якій є лише 52 оповіданя, доси не видана, а лиш описана, що правда, досить основно, Перчом у Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1867, vol. XXI, 505—551. Із сеї редакції зробив у XVII ст. Мугамед Кадірі вкороченє, яке було надруковано в Калькутї 1816 р. в купі з анґлїйським перекладом. Із анґлїйського вона була переведена в 1822 р. на нїмецьке Ікеном (Stuttgart) і в 1825 р. на французьке (Les 35 contes d'un perroquet par Marie d' Heures, Paris). Ще в XV ст. з наслїдуваня персидської редакції Туті-Наме зладжено й турецьку; вона рїжнить ся довоїї сильно від першої і була перекладена двічі на нїмецьке: Tuti-Nameh, Das Papageienbuch, von Georg Rosen, Leipzig, 1858 і M. Wickenhauser, Die dreissig Nächte, Hamburg. 1863; idem, Die Papageimärchen, Leipzig, 1873). Основне оповіданє „Книги папуґи“ тай усї майже оповіданя, які містять ся в нїй, повторяють ся і в богатьох инших збірниках східних і европейських казок і розповсюднені і в устнїй слове-

сности ріжних азіятських і европейських народів. Замітні італіянські редакції історій папуґи, яко взірець устного повторення цілої комбінації повістий далекого чужого походженя.[1])

В персидській редакції Нахшебі та в турецькій Туті-Наме знаходимо й історію про чудесний череп і його сина. Початок того оповіданя майже такий самий, як початок інтересуючих нас леґенд сербської і особливо української. А що для нас доступний лише переклад турецького тексту, то ми й спинимо ся коло нього, але мусимо завважати, що міркуючи по викладі Перча, сей переклад мало ріжнить ся від редакції Нахшебі.[2])

„В країні Ємен жив давно купець на імя Джевар-Шінас, який окрім доньки не мав инших дітий. Раз, походжаючи по полю, він наскочив ненадійно на людську голову. Взяв він її в руку тай став придивляти ся. Череп був високий і на чолі були написані рукою Всемогучого слова: „Сей череп убив за житя 80 душ людських, а за якийсь час по його смерти згине через нього ще 80 душ".

Джевер-Шінас прочитав напис і дуже зачудував ся. „Сей череп, сказав він сам до себе, мусїв бути якогось богатиря, бо сказано тут, що погубив він за житя 80 люда. Або може то був, подумав він собі потім, який кат, що умертвив на царській службі 80 душ, а може й який злочинник, що вбив хитро тих 80 душ. Хотїв би я бачити, що се за чудо боже". Сказавши се він узяв череп і заніс до дому. Ввійшовши в хату, потовк череп на порох, сховав його у скриню тай замкнув старанно в коробочку". Не вважаємо за потрібне наводити до-слова дальший епізод, як завагонїла донька купця від пороху, пішовши в неприсутности свого батька оглядати його дорогоцїнности і знайшовши коробочку з зловіщим порохом. Як і в виложених висше варіянтах, дївчина тицькає пальцем у порох, лиже й родить сина, якого називають Ібн-ель-Ґаіб, син тайни. Хлопчик був розумний, чесно й гарно вихований. Коли вернув ся до дому батько дївчини, то побачив, що написана в безконечній вічно-

---

[1]) Див. Benfey, Pantschatantra, 20, 273 і д.; Pertsch, op. cit.; Rosen, op. cit.; Landau, Die Quellen des Decameron, 2. Ausg. Stuttgart, 1884, 89 і д.; Clouston, Popular tales and fictions, 1887, II, 196 і д.; Crane, Italian popular tales, 1885, 167—183 (переклади збірників Comparetti, Pitre, De Gubernatis і ин.).

[2]) Pertsch, op. cit. 530 (23 ніч); Rosen, op. cit. II, 85—92 (У Кадірі сеї історії нема).

сти доля незмінна і що боже назначенє мусить бути сповнено тою дитиною.

Через якийсь час у те місто прийшли купці, які привезли дороге каміне. Джевер-Шінас купив кілька каменів, але хлопчик заявив, що се просте скло, що нарешті признали й купці. Стали вони тоді просити Джевера, аби дав їм хлопчика, тай той намагав ся йти кудись далеко, аби з нього не насьмівали ся сусіди, що прозивали його „безбатченком“. Купці завели хлопчика у своє місто, де був учений везир, що мав 40 рабинь, із яких наймилійша йому була Камджуі. Раз, коли рабині забавляли везира та ловили йому рибу в басейні, покладена між везира та любу йому наложницю риба стала скакати. Камджуі закрила ся швидко яшмаком і завважала, чи не хоче риба побачити відкрите сїдало її сорому (себ то лице), бо може се мужеська риба.

При сих словах инша риба в басейні засьміяла ся. Нїхто не міг пояснити везирови, що значить той сьміх, поки не покликали Ібн-ель-Ґаіба, який розумів мову звірів. Хлопець дивив ся, дивив ся на рибу тай заявив, що у везира 40 гарних рабинь і що всї 40 мають потайних коханків. „Тепер, каже риба, голова сих дївок Камджуі. Коли дївки грішать за її порадою і коли сама Камджуі більше жадна гріха ніж вони, а боїть ся, аби навіть ми, звірі, не бачили її, то чи чудно, що ми сьміємо ся?“ Везир казав убити 80 людий.[1])

У двох передньо-азіятських „Туті-Наме“ історія про самотворного хлопчика поміщена після иншої історії, про те, як невірна жінка (царя або везира) закрила ся з сорому перед квіткою нарцизу і як розсьміяла ся при тім (печена) птиця. Сю появу пояснив йому чоловік, який мав такий чудесний дар, що коли сьміяв ся, то йому капали з уст рожі. Перед тим його покликали були, аби показав свій дар перед чужинцями-гістьми, але він не хотїв сьміяти ся, бо по дорозї дізнав ся, що жінка його має зносини з поганим чоловіком. Кинений у темницю під гаремом царя або везира, він стає свідком невірности жінки свого пана тай сьміє ся. Покликаний, аби пояснив, чому птиця сьміяла ся, він виявляє тайну лицемірки тай її приятельок.

---

[1]) У Нахшебі ролю везира грає цар. Рибу не ловлять перед царем, але приносять йому; Ібн-ель-Ґаіб знає лише мови морських звірів; риба каже, що всї їх тайни доносить їм вітер.

І сі дві історії очивидячки дуплїкати одної й тої самої, якої основа знаходить ся в звісній тепер індийській редакції Çукаçаптаті. Тут невірна жінка (лиш одна) — дружина царя Вікрамадітії, що кинув у темницю свого міністра, з уст якого падали рожі, коли сьміяв ся. Коли соромлива цариця не схотїла їсти мужеської риби, — риби засьміяли ся. Кличуть Баляяпандіт, доньку жреця (прототип мудрої дівчини, die kluge Dirne, в европейських казках), аби пояснила сю появу. Дівчина докоряє цареви за те, що кинув чоловіка в темницю, не питаючи його перше, чому він не хоче сьміяти ся. Увільнений з темниці царський любимець каже, що дізнав ся про невірність своєї жінки. Цар на се всьміхнув ся, вдарив царицю квіткою тай сказав їй: „Чи чуєш?“ Делїкатна цариця вчинила ся, що вилїла від удару. Тодї царський любимець засьміяв ся і коли цар запитав ся його, чому сьміє ся при такій сумній обставині, той відповів: „Цариця якось то в ночи, коли бавила ся із своїм коханком і той добре вибив її, не зомлїла“. Оглянули царицю, і справдї на тїлї її побачили синцї від ударів, а в гаремі знайшли у скринї коханка, якого вбили, а царицю прогнали.[1])

В індийській письменности є ще один варіянт отої самої історії; поміщений він у збірнику Сомадеви, звісному під іменем „Океан із потоків казок“ (Ката-Саріт-Саґара). Сей варіянт важний для нас незвичайно через своє значінє для пояснєня переходу займаючих нас повістий із Індії на захід, але що він передає ся з декотрими такими подробицями, яких розбір був би передчасний на сьому місцї нашої розвідки, то ми поговоримо про нього пізнїйше.

Основа всїх отих оповідань про вдану соромливість царицї розповсюднена в письменности тай устній словесности ріжних азіятських і европейських народів[2]), але ми не потребуємо тепер

---

[1]) Benfey, Orient und Occident, I, 346—553, переклад по Ґаляпосу, поправлений Бенфеєм.

[2]) Дивн в Orient und Occident I, 340 - 354. Цїкаво, що індийські (буддийські і брамінські) редакції, особливо найстарші, инякші як що до представленя гріха так і що до кари. Сю ріжницю треба пояснити тим, що монотеїстично-спіритуалїстичний сьвітогляд і відповідний йому аскетично-моральний ідеал побільшили погорду до жінки навіть у полїґамічних суспільностях. Нам бачить ся, що від сеї теми пішли й руські народні казки (редакція яких нецензурна) про соромливу жінку та наймита, яких турецька подоба, доволї скромна, ввійшла в склад книги про сорок везирів. (Gibb, The history of the forthy vezirs, London, 1886, пр. 90).

займати ся тими пасемочками. Ми обмежимо ся лише зрівнянєм виложених висше азіятських варіянтів, які можуть переконати читача, що з них індийські оріґінальні, а західні наслїдувані. Додамо до сказаного, що варіянт Сомадеви має те спільне з турецьким і персидським, що сьміх риб поясняє ся в них р а к ш а з о ю, чудною істотою з роду тих демонів, які спеціяльно мають дїла з трупами та скелєтами і можуть осїдати ся в них, властиво яко віщий дух у тім черепі, від якого зачатий фатальний хлопчик у Т у т і - Н а м е.

Треба зрештою признати, що сей остатнїй рис в анальоґії між оповіданями Туті-Наме та їх індийськими оріґіналами дуже далекий і що в теперішнїй своїй формі оповіданя в Туті-Наме про те, як видав фатальний хлопчик невірну царицю — дуже відхилені від індийських редакцій на сю-ж тему. Де повстало те відхиленє, важко сказати, поки навіть індийська письменність і устна словесність не гаразд досліджені, а ще менше передньоазіятські.

Здати ся зовсїм на сьвідоцтво Нахшебі, що персидська Туті-Наме зложена на взорець подібних індийських книг — годї. Можливо, що персидські укладачі користували ся й устними редакціями. В усякім разї навіть відхили персидських редакцій займаючих нас оповідань можна звести до індийських первовзірців; се потверджує ся й тим, що заступленє мудрої дївчини в Ç у к а - Ç а п т а т і (богинї у Сомадеви) мудрим хлопчиком, (одна з найбільших ріжниць індийського оповіданя й Туті-Наме) — зовсїм не віддїляє їх від круга винесених із Індії оповідань. Із казок, зібраних Бенфеєм в Ausland 1859, (D i e k l u g e D i r n e) та ріжних статей д. Веселовского видно, що в своїм русї на захід образ молодої дївчини Балянпандіт, яка видає жінку Вікрамадітії, тай образи самого Вікрамадітії, який представляє ся мудрцем іще змалку, змішали ся.[1])

Незалежно від сказаного турецький варіянт казки про те, як видав мудрий хлопець невірну царицю, має в собі нові слїди індийського походженя і дає при тому можливість довести до Індії тай просто до круга оповідань про Вікрамадітію навіть найці-

[1]) В великоруській казцї (у А ф а н а с ь є в а нр. 120 і в С а д о в н ї к о в а, нр. 63) навіть звісна завдача мудрої дївчини, аби явила ся анї одягнена анї гола (напр. у Малорусів) сповняє ся мудрим хлопчиком, мудрим царським сином або селянином. Пор. у B r a g a, Contos do povo portugez, нри 57, 105. Болгарські варіянти оповіданя про мудру дївчину у Ш а н к а р е в а, нри 6 і 59.

кавійшу особливість у варіянтах Туті-Наме, а власне зачатє обличителя від попелу з черепа. Се устне оповіданє, записане д. Радловим від сибірських Татар (Турків) у тюменсько-ялотуровській области.

„Один старець ішов степом, знайшов череп, підняв його палицею в гору і сказав: „Ех ти, черепе, минуло ся твоє мнясо, очи тобі вискочили! Колись і нам так буде!“ Зараз же прийшли дві душі тай сказали: „Ти, старче, не кивай сього черепа, а поховай його, бо як ні, то він стане причиною смерти 80 люда“. Але старець не закопав голову, а заніс її в хату, кинув у затоплену піч, потому поклав у ступу, тай спіхав. Спіхавши її, зсипав порох у білу стирку тай кинув вузлик під постіль. Минуло богато часу. Одного разу старець пішов кудись у гості, а в хаті лишила ся його донька сама. Дівчина мила лавиці тай заглянула й під постіль, аби побачити, чи не замочили ся річи, які там були. І знайшла тоді вузлик, розвязала його, понюхала тай утратила сьвідомість. Коли очуняла, то зачала, завагонїла хлопчиком. Живіт їй виріс, мати завважала се тай сказала їй: „Ех, дитино, котрий се молодець твій любас, я тебе віддам за нього!“ — Дівчина стала плакати: „Ох, мамо, я не винна, в білій стирці було щось біле, от я його й понюхала, втратила сьвідомість і від тоді щось зачало ся в моїм тілї“. Коли вчув се старець, то сказав: „О, жінко, я винен. Я приніс череп і кинув його під постіль, а донька моя мусіла його понюхати. Тепер же, жінко, не видавай дитини, підпережи подушку, вчини ся, що ти вагітна, тай вийди, нехай тебе бачать люди“. Люди бачили й казали: „Як се ти на старість завагонїла?“ Жінка відповіла: „За гріхи мої щось менї зачало ся в тілї!“ Ми вкоротимо дальший тяг історії. Хлопчик виріс під іменем свого вуйка, був відданий на якийсь час у школу і на 10 році став уже муллою. Тоді якийсь посватав його тїтку. Батько її сказав се хлопцеви. „Гарно, але що ж дасть тобі зять?“ Будучий молодий кинув на стіл дорогий камінь, який осьвітив усю хату. Але хлопець оглянув камінь тай кинув його на лавицю. Коли його запитали ся, чому його кидає, він відповів: „У камени є зелений червяк із червоною головкою; коли червяк вилїзе, то камінь не вартий буде нїчого“. Молодий заложив ся тай обіцяв, що коли програє, то зрече ся дївчини; розбили камінь і показало ся, що хлопець казав правду.

Після того сибірське оповіданє переходить просто до історії про невірні царські жінки. У царя був басейн і в воді була

велика щука. Раз цар доторкнув ся риби прутиком і риба бризнула йому з хвоста водою в очи. Цар запитав ся наймолодшої своєї жінки: „Чому риба бризнула менї водою в очи?“ Та йому відповіла: „Сьміє ся з тебе“. Цар знов запитав ся: „А чому сьміє ся з мене?“ Але жінка не відповіла йому. Цар розсердив ся, казав зібрати всіх ворожбитів і инших людий від лиха. Прийшов і богач, який хотїв оженити ся з матїрю хлопчика, і сказав цареви, що той хлопчик певно пояснить йому тайну. Післали по хлопчика, але він не явив ся за першим разом, а за другим разом, коли його кликали, попросив, аби йому дали гарну одїж і коня, а коли прийшов, то перше нїж відповів на питанє, чому риба засьміяла ся, вимив ся, аби його пустили на царський престіл. Із престола він промовив: „Тепер я тобі скажу причину її сьміху. Ти маєш 40 жінок, один день ти спиш із одною, на другий день не спиш, так що минає 80 днїв, поки ти вернеш ся до кождої жінки. Твої 40 жінок мають 40 служниць; поклич сюди ті 40 жінок і 40 служниць і кажи катови роздягнути 40 служниць“. Коли тайна виявила ся і побачили всї, що служниці — перебрані мужчини, хлопчик запитав ся царя, як би він розсудив? — „Ти тепер на престолї, ти й суди“. Хлопчик відповів: „Я присуджую вбити 40 молодцїв і 40 жінок“. Цар казав стяти голови всїм вісїмдесятьом. Після того цар сказав із жалю: „На далї царства менї не треба! даю тобі престіл і всї мої скарби. Дай менї лиш отту одїж. Хочу жити по бідному та молити ся Богу! А ти будь намісць мене паном і царем“.[1])

Кілька рїжниць сього варіянту від оповіданя в „Тутї-Наме“, а власне не важних для розвою теми про невірні царицї, дають нам можливість прослїдити ембріольотію цїлого оповіданя; їх можна прирівняти з нерозвитками декотрих звірів, уже неважними для них, і вони лишили ся в спадщинї після инших старших форм. Ось ті рїжницї: упертість хлопчика, коли його кличуть до царя, його сїданє на престолї, відреченє царя царювати далї тому, що його ошукали його жінки, і воцаренє розумного хлопчика. Сї рїжницї, як і декотрі инші риси в оповіданю, на які ми не залишимо вказати, показують, що ся повість посвоячена з оповіданями, згрупованими коло особи індийського

[1]) Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, IV, 1872, 488—491 (Der Schädel).

царя Вікрамадітії тай спеціяльно з кругом звісним під іменем „Оповіданя престола“.[1])

Ті оповіданя вложені в ось яку рамку: цар Вікрамадітія мав престіл із 32-ма релєфними фіґурами. Сей престіл подарував йому колись Бог Індра. По смерти Вікрамадітії престіл потав у землю, але за царюваня раджі (царя) Баджі появив ся знов і то таким способом: усякий, хто ступив на землю над ним, діставав хотя-не-хотя царську величність і мудрість. Коли викопали престіл і цар сказав, що сяде на нього, то фіґури престола спиняли його по черзї й питали ся, чи він такий лицар як Вікрамадітія, коли хоче сїсти на його престолї? тай розказували приміри лицарства давнїйшого пана трону. Через те й увесь сей збірник називає ся по санскритськи „Сінгасана дватрінсаті“ себ то Трицять і два (оповіданя) престола, буквально: львового сїдала.

На жаль, найстарші санскритські редакції сього збірника ще слабо звісні европейським ученим. Цїлком надрукована доси лиш одна досить нова редакція, яка дістала ся в „Океан із потоків казок“ Сомадеви. Вона переведена в купі з усїми збірниками Сомадеви на анґлїйську мову Таунеєм.

Другу санскритську редакцію зрезюмував Рот у Journal asiatique, 1845, VI, 270 і д. З новоіндийських варіянтів „Оповідань престола“ більше звісні Европейцям гіндуський, з якого Garcin de Tassy дає резюме в своїй „Histoire de la litterature Hindoue et Hindoustani“, II, 273 і д., та бенґальський, переведений увесь на французьке в збірцї народнїх казок і пісень Лєру (Contes indiens, les trentes-deux recits du trône. Batris-sinhasan, traduit du Bengali par Léon Feer. Paris, 1883).

Книга про подвиги Вікрамадітії розповсюднила ся книжною дорогою й поза межами Індії: з неї є й монґольська редакція: Арджі Бурджі (зробило ся з Раджа Боджа), переведена на нїмецьке Юльґом, Mongolische Märchen v. Jülg (Insbruck, 1868) і персидська, перероблена на французьке (Le trône en-

[1]) Цар Вікрамадітія — історична особа (I ст. перед Р. Х.) і може, як цар Асока, бути названий буддийським Константином Великим, але він став типічним царем в індийських казках, як буддийських так і новобрамінських. Спеціяльно йому посьвячений збірник „Оповідання престола“ називає ся „Вікрамачарітра“, — подвиги Вікрамадітії. А в тім, імя Вікрамадітії подибує ся в кількох династіях у рїжних частинах Індії.

chanté, conte indien, traduit du persan par M. le Baron Lescalier, Neu-York, 1817: велика рідкість, якої ми не бачили).

Само собою розуміє ся, що при порівняню сибірсько-турецького оповіданя з „Оповіданями престола“ треба звернути ся перше до редакції ґеоґрафічно найблизшої, а власне до монґольської Арджі Бурджі. Ся редакція, яка мусїла дійти до Монґолів із Тибету, урвана в кінці, а початок її ріжнить ся від індийської тим, що вводить дві нові особи: 1) хлопчика, який заступає селянина в індийській редакції, в міській загороді якого був закопаний престіл; окрім того хлопчик дістає таке верховенство від трону сьвятого царя, що не лише царює над ровесниками, але й перерішує присуди царя Арджі Бурджі, і 2) ровесника Вікрамадітії, розумного хлопчика, якого виховали були вовки. Очивидячки, що сї дві особи представляють потроєне самого Вікрамадітії, як се доказує ся порівнянєм Арджі Бурджі з ріжними індийськими основами леґендарної Вікрамадітієвої історії.[1]) Історія Арджі Бурджі може бути зближена з наведеною вище сибірсько-турецькою казкою. В остатнїй розумний хлопець, якого кличуть до царя і який не годить ся говорити з царем, поки його не пустять сїсти на престолї, нагадує молодого селянина, який сїдає на престолї суду; окрім того, в обох історіях знаходимо, хоть і ріжні приміри розуму хлопця в справі дорогоцїнного каменя.

Відреченє царя (якого ошукують невірні жінки) від турбот житя в сибірській казцї нагадує відхід царя Бартрїґарі, попередника Вікрамадітії, як се описує ся, хоть і інакше, в індийських оріґіналах Арджі Бурджі.[2]) Нарештї в Арджі Бурджі подибуємо й історію з папуґою, але неповну, урвану, тому нема й оповіданя про перебране любасів за служницї.[3]) Всї

---

[1]) Про се дивн у Веселовского, Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ і т. д., ст. 9 і д.

[2]) В індийських історіях Вікрамадітії розказує ся, що цар Бартрїґарі, люблячи свою жінку, дав їй дарований йому одним браміном плід безсмертя: жінка подарувала його своєму любасови, а той знов куртизанцї, яка з свого боку подарувала його цареви. Се оповіданє розповсюдниле ся сильно в Азії, тай перейшло в Тибетський збірник „Дзанґлюн“ і в „Тисяча й одну ніч“. В Европі знаходимо його в византийській хронїцї про імператора Теодосія II та його жінку Ѳедокію (Barth, La littérature des contes dans l' Inde, „Mélusine“, 1890, 4).

[3]) Jülg, op. cit. 73—79 — М. Д. — Я непевний, чи сей цитат належить сюди, бо в текстї нема відсилача. — М. П.

ті схожости між устною турецькою казкою та монґольською компіляцією Вікрамадітієвої історії ще не доказують, розуміє ся, що перша доконче вийшла з другої; вони вказують лише на близьку звязь, яка істнує між турецьким оповіданєм і індийськими оповіданями про Вікрамадітію, тай на спосіб, як ті оповіданя перейшли з Індії в північну турецьку область.

Остатні оповіданя (в ріжних комбінаціях) розповсюднили ся особливо через устний переказ із Індії на північний захід і на північ, де вони комбінували ся на ново, так що сам Вікрамадітія повертає ся в хлопчика, який видає невірну царицю. Ся царица, по Çука-Çаптаті — жінка Вікрамадітії.

В Арджі Бурджі знаходимо й історію про зачатє Вікрамадітії, доволї схожу з подібною-ж історією розумного хлопчика в турецькій казці.

У царя-Ґандарви довгий час не було дїтий, тому жінка його запропонувала йому, аби взяв собі иншу жінку, яка дїйсно породила йому сина. Коли перша його жінка завважила, що полишила ся на другому місці, то пішла до одного пустинника тай помолила ся, аби мала дитину. Пустинник узяв жменю землї, поблагословив її й казав цариці, аби всмажила її на оливі тай взїла. Царица зробила так, як їй казав пустинник, але служниця облизала нехотячи сковороду, і теж зачала. Тай обі породили хлопчиків: царица Вікрамадітію, а служниця через якийсь час — Шала. Цар післав запитати ся пустинника, що суджено його синови, і той відповів: „Коли хлопчик дорослє, то любити ме дуже бенькетувати, самої соли треба буде йому 1500 пачок". Цар порозумів, що се буде якесь пажерливе чудовище, або демон, тому казав убити його, але мінїстри не звважили ся на те і запропонували цареви, аби викинув дитину в лїс. Тут хлопчик промовив і велїв сказати свому батькови, що кому написано бути паном чотирьох частин сьвіта, той мусить скликати великі зборн, так що може треба буде не 1500 пачок соли, а 10000. Учувши се пояснене, цар побачив, що хлопчик не є нїякий демон, а Бодісатва (подоба, вступна переміна Будди) і пішов шукати дитини в лїсї, але на місцї, де його кинули, не знайшли нїчого. Цар шукав його довгий час і нарікав, нарештї зачув із провалу скали дїточий плач. Коли полїзли туди, побачили загублену дитину, вісім князїв-зміїв держали над нею простирало з квіток льотосу, давали їй ссати мід і показували ріжні ознаки обожаня. Побачивши царя, демони-князї відступили

ся, цар поклав дитину на свою голову, віддав їй поклін і почесть і назвав її „Милосерний Боддісатва“. Далі розказує ся, як батько Вікрамадітії пішов на небо тому, що жінка його спалила його просте тїло, яке той, ідучи на війну, лишив був у хатї, взявши своє небесне, яке жінка його хотїла, аби він носив завсїди, — як пізнїйше жінка Ґандарвина покинула царство, тому що вороги хотїли напасти на нього, як у дорозї служниця вродила хлопчика тай кинула його, як його виховали вовки, через що він розумів їх мову, як потім Вікрамадітія взяв того хлопчика (Шалу-шакала) від купців, що знайшли його і т. д.[1])

Ріжні подробиці сього оповіданя увійдуть у працю понизше, а тепер ми спинимо ся лише коло зачатя Вікрамадітії. Сей епізод представляє подекуди зматеріялїзовану перерібку найстарших індийських оповідань, відгуком яких є вступ в історії про Вікрамадітію в збірнику Сомадеви Ката-Саріт-Саґара, де первісна буддийська закраска історії заступлена сіваїтською.

Ось суть остатного оповіданя:

Боги пожалували ся Сіві на нечестивців (варварів), що ті заволодїли землею і збавляють їх жертв. Сіва посилає свого сина, ґенія Ґаню Маліявата, аби втїлив ся в жінку Авантського царя Маґендратію Сумайдарсану тай заволодїв усїми демонами (Ракшаси, Якші й Веталї, так само й Соломоном, який є копією Вікрамадітії у Жидів, у мусульманів і пізнїйше у християн), а сам він (себ то Сіва) являє ся цареви у снї, звіщає його, що вродить ся йому син і каже йому назвати його Вікрамадітія, себ то сонце. Рано, коли цар заявляє сю радісну вістку своїм міністрам, приходить служниця тай показує цареви плід кажучи йому: „Сіва дав се у снї царицї“. Цариця зараз же завагонїла, сїла в сани тай стала носити ся над сїмома морями, а ріжні Якші, Веталї й Ракшаси кланяли ся їй. Коли прийшов час, вона породила сина, який осьвітив кімнату, як сонце сходячи осьвічує небо; пішов дощ із квіток і божеські труби затрубили.[2])

Що йно згадані оповіданя відповідають зовсїм пантеїстичному сьвітоглядови Індійців і доктрині їх про втїленє, якої слїди видно в вірованях майже всїх народів, але спеціяльно розвиті ті вірованя у Індийців, особливо в буддизмі. Як відомо,

---

[1]) Jülg, op. cit. 78—79. Майже те саме розказує ся в казцї, записаній д. Потанїним у Монґолії: тут цариця тай служниця завагонїли від муки, яку пустинник уділив царицї із своєї муки. (The Folklore Journal, vol. III, p. IV, 321).

[2]) The Katha-Sarit-Sagara, transl. by Tawney, II, 564—566.

ся релігія вчить, що перед засновником історичного буддизму (Сіддарта Çакіямуні) було богато Буддів, і що сам Сакіямуні втілював ся на землі 550 разів яко Боддісатва; ріжні инші Боддісатви втілюють ся далі й доси.[1]) Сі Будди і Боддісатви родять ся самотвірно, як і сам Сакіямуні, який спускає ся просто з неба в лоно своєї матери, що перше не родила ніколи і перед зачатєм його здержала ся була від свого чоловіка (так бодай вірує ся й учить ся й доси в Індії) або була зовсім дівчиною, (як се вчить ся у Монголії.[2])

Чудеса, які, по всім ріжномовним редакціям про житєпись Будди, діють ся при його народинах і дітстві, мають у собі між иншим ось які чудесні пригоди: самі боги приходять поклонити ся йому й окружають його квітками, так само як у легендарних оповіданях про народини Вікрамадітії. Остатні можна, значить, уважати за прості варіянти оповідань про народини Будди, а рівночасно і за варіянти повістий про втілене брамінських богів Сіви і Вішну, повістий, які, по думці авторітетних учених, увійшли і в старий індийський епос, аж після буддийської епохи, коли старі повірки про переміну істот із одної в другу були систематично оброблені в доктрині про втілене богів у формі людий-героїв. Ми нагадаємо тут оповіданя про втілене Вішну в особі Рами та його братів, і в особі Крішни

---

[1]) Пригоди Боддісатви Сакіямуні в тих народинах чинять предмет цілого ряду моралізуючих історій і байок, звісних під іменем „джатаки“ (народини). Вони розповсюднені в ріжних східно-азіятських мовах. Приміри їх можна знайти в ріжних творах, посьвячених буддізмови, особливо у Бюрнуфа (Burnouf, Introduction à l' histoire du Bouddisme indien) і у Sp. Hardy, A manuel of Buddhisme. Остатним часом джатаки перекладено систематично по англійськи: Budhist birth stories or Jatakatales transl. by Rhys Davids, vol. I, 1880 і Folktales of India, transl. by Morris у „Folk-Lore Journal“ від ну X і далі, 1884. Збірник, із якого переведено джатаки, зложений в мові палї (церковна мова південних буддистів) імовірно ще в III—IV ст. перед Р. Хр. і набрав теперішньої своєї форми в Цейльоні у V ст. по Р. Хр. Кілька цікавих зближень між оповіданями сього збірника тай европейськими казками й байками знайдуть читачі в „Contemporary Review“ 1881, май, нап. Morris.

[2]) Le Lalita Vistara, trad. par Foucaux (Annales du Musée Guimet, VI, 1884, ch. VI, p. 55); Sp. Hardy, A manuel of Buddhisme, transl. from Singhalese mss. 141—142; Schmidt, Forschungen auf dem Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen in Tibet, SPR. 1824, 171; Koeppen, Religion des Buddha, II, 76—77.

та його брата, які найбільше сходять ся з монґольською редакцією історії про зачатє Вікрамадітії, тай з нашими казками про чудесно зачатих героїв. У теперішніх літературних збірниках індийського епоса, в Магабгаратї, Рамаяні та Пуранах втїленє Вішну мотивує ся релїґійними причинами: доконечністю змазати на землї безчестє й непошану, яку приписує ся якимось злим царям-чудовищам, втїленям злих богів. Вішну сповняє свою місію на просьбу землї та добрих богів і за показом верховного Бога, який зрештою, згідно з сінкретізмом новобрамінських ідей, є властиво сам Вішну. На просьбу землї бог Вішну виходить із жертвенного вогню перед царя Дасаратру тай подає йому чашу з якимось напитком, одну половину якого цар дає найлюбійшій своїй жінцї, а другу другим двом жінкам, після чого родить ся Рама та його брати.[1]) При таких самих обставинах Вішну посилає через богів два волоси зі своєї голови (білий і чорний), із яких родить ся Крішна та його брати.[2]) При тій незвичайній популярности, якої зазнала лєґенда про Будду через щиру пропаґанду його прихильників, які переклали сю лєґенду на всї східно-азіятські мови, і при розповсюдненю оповідань про втїленє Вішну через великі індийські епопеї, котрих головні частини (як і Пуран) так само переведені на богато мов, особливо індустанських, і деклямують ся й коментують ся публично й доси на торговицях і в гостинницях Індії — при тих обставинах не чудно, що ті оповіданя розповсюднили ся так широко тай послужили за вихідну точку богатьох устних народніх оповідань. Ті оповіданя, розуміє ся, мало перейняли з цїлого символїчно-богословського елємєнту писаних жерел, а зберегли і навіть розробили найголовнійше богатирський елємент. До сього давала причину особливо велика скількість воєнного елємєнту не лише в оповіданях про Раму, Крішну (навіть у таких перейнятих теольоґією памятках, як Пурани), але й у лєґендах про Будду, який по тим лєґендам був за-молоду досконалий в усїх штуках свого стану, в тім числї й воєнній, та ще й завсїди побивав чудесним способом ріжних ворогів

[1]) Muir, Original Sanscrit texts, collect., illustr. and translat. L. 1872, IV, 2 ed., 166—193; Il Ramayna di Valmici per Gasp. Gorresio (переклад), 2 ed., Milano, I, 43—47, гл. XIV—XV.

[2]) Muir, l. cit. 255—259 (Із Вішну-Пурани й Магабгарати); Wilson, The Vishnu Purana, a sistem of Hindi Mythologie, and traduction. London, 1840, 497. Не стілько матеріяльно в Баґават-Пурані, перекл. Burnouf-a, III, 1847, кн. X, гл. I.

(втїленя демонів), які трібували перешкоджати його добрій вістцї.[1])

Буддийські та новобрамінські казки мішали ся легко й швидко. Буддийцї зовсїм не відпекували ся від брамінських оповідань, а лише приладжували їх по свойому; з другого боку, новобрамінська ортодоксія, після офіціяльної своєї побіди над буддизмом, навіть старала ся приспособити ті його елєменти, які входили в її дїло, тай обернула навіть самого Будду в одно із втїлень Вішни. Чудовищно-фантастичний елємент у тих казках міг розвити ся легко, бо пантеїстичні ассіміляції втїлених богів у людях, звірях і ростинах беруть ся в реальнім розуміню. (Вішну є чоловік, риба, тиква повна мікроскопічних, але сильних богатирів, — алєґоричне представленє божественної величности, яка проявляє ся навіть у формі малих істот; Вішну, представлений яко щеня або дитина — виростає раптово, вириває дерева, хитає горами й т. и.). Окрім того індийський сьвітогляд навіть за часу розвою спекулятивної фільософії та формальних наук зберегав більше ніж сьвітогляди инших народів первісну ідею про свояцтво чоловіка з окружаючими його предметами (за який сповнений гріх люди повертають ся в дерева, Крішна спасає їх вириваючи їх. Малпи тай медведї помагають Рамі й т. и. і так само вириває дерева, підіймають гори й т. и.).

В сих пасемочках індийських оповідань мусимо шукати й прабатьків наших казок про подвиги чудесних лицарів, а спеціяльно про чудесно зачатих лицарів і їх товаришів, як Попелюхівцї, Покотигорошківцї, Богодавцї, Сучченки, Ведмедчуківцї й такі инші, або Вернигорцї, Щавидубівцї й инші, які при всїх калєйдоскопічних розставленях ріжних казкових мотивів, узяті з инших казок походженя по части анальоґічного, а по части й особливого, крутять ся властиво коло основної теми в історії Вішну-Рами-Крішни, себ то коло чудесного зачатя, чудесного виростаня лицаря-Бога та вбиваня непріятеля, який викрадає самому героєви або його батькови одну або кілька жінок.

Ми мусїли би написати цїлу окрему моноґрафію, як би хотїли потвердити сказане висше подрібним розбором названих казок

[1]) Сакіямуні мусїв навіть оженити ся після воєнних ігриш, котрі його японська біоґрафія представляє властиво яко боротьбу лицарів за царську доньку (Ab. Remusat, Foe Kouè-Ki ou relation des royaumes bouddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l' Afghanistan et dans l' Inde, executé à la fin du IV siècle par Chyfa Hien, 1836, 98).

і начеркнути спеціяльну ґенеальоґію бодай лише славянських леґенд, подібно як ми постараємо ся зробити що до леґенд, які чинять головний предмет отсеї праці. А що згадані казки займають нас лише задля стичности їх із тими леґендами, то ми й не можемо довго спиняти ся коло них. Мусимо обмежити ся лише деякими додатками до сказаного висше.

Декотрі з героїв тих казок зачинають ся від риби, як напр. Сучченко та його товариші в українських казках (Афанасьєв, нр. 79, переклад, і Чубинський, II, 252—256, Рулїковский у Zbiorze wiadomości do antropologii krajowej, Kraków, t. III, dz. III, 69, і у Максимовича, Сочиненія, I, 516—517, зачатє від пера щуки приписує ся Трьомсинови, від зерна гороху — Покотигорошкови). В великоруських казках зачатє від риби подибує ся ще частїйше, (Афанасьєв, нри 76 і 79; Эрленвейнъ, ст. 102), так само і в західноевропейських (диви огляд варіянтів у Cosquin, Contes lorrains нр. V і XXXVI). Ідея про ті зачатя зовсїм не віддалює ся від вішнуйського круга. І Вішну втїлював ся в формі риби. В такій формі він між иншим спасає від потопи брамінського Ноя — Манушію-Сатіаврату (Le Bhagavat-Purana, trad. par Eug. Burnouf, III, 181 і д.). Особлива Пурана посьвячена втїленю Вішни в формі риби (Matsaya-Purana, від matsya — риба), позакілько знаємо, ще не видана окремо і не перекладена нї на яку европейську мову. Є лиш її резюме в Уільсона (Wilson, Vishnu-Purana, pref. 51). Се індийське оповіданє про потопу звісне тепер у трьох редакціях і вважає ся найавторитетнїйшими вченими за перейняте від Семітів. Основа оповіданя зберегла ся в трьох варіянтах: у клинових ассирийських текстах, у халдейського жреця Береза та в жидівській книзї Бития. (Диви порівнянє всїх трьох у Бюрнуфа, Le Bhagavat-Purana, III, préface, XXIII—LIV і у Lenormant, Les origines de l' histoire d' aprè la Bible et les traditions des peuples orientaux, 2. ed., 1880, I, 421 і д.). Роля риби в данім разї лише частина тих загальних представлень про рибу-Бога Еа (Оаннес у Береза), які були сильно розповсюднені у жильців вохкої приморської Вавилонії. (Диви рисунки й тексти у Lenormant, Histoire ancienne de l' Orient, IX cel. 1, 60 і д., V, 232). Відти представленя про чудесну рибу, які подибуємо і в ріжних казках, могли розповсюднювати ся на Захід та Північ і просто, без посередництва Індії, ще за часу Ґностиків, у яких Еа фіґурує під іменем

Іао тай ототожнює ся з жидівськими іменами Іагвеґ-Іегова.[1]) Вавилонська леґендарна риба розповсюднила ся ще більше в европейських і поганських казках після розповсюдненя індийських казок, які теж містять у собі представленя про вавилонську рибу-бога.[2])

До числа пасемочків індийських, буддийських або вішнуйських оповідань належить і українська казка Покотигорошок, яка дуже близька до вказаних вище (Афанасьєв, нр. 13, тамже й білоруський варіянт; Максимович, Сочиненія, I, 576; Драгоманов, Малор. нар. пред. и разсказы, 250; Чубинський, II, 229, 231, 236). По великоруськи записана ся казка лише раз (Афанасьєв, IV, зам. до нру 73, Иванъ Горохъ). Казки на сю тему можна звести до індийського зачатя Вісвамітри від жертвенного пирога, змішаного з особливою відміною гороху, (Lassen, Indische Alterthumskunde, 2 вид., I, 407). У середньоазіятських буддийських віруваннях, наведених, коли не помиляємо ся, в одній із розвідок Бічуріна, якої тепер не маємо під рукою, один зі славних Боддісатвів зачинає ся від гороху. В теперішніх індийських устних оповіданях чудесне зачате походить більше від якогось плоду (Минаевъ, Инд. сказки, нр. 46); Frère, Märchen aus der indischen Vergangenheit, нр. 22; инші вказані у Cosquin-a, l. cit.[3])

[1]) В атласї, доданім до праці Beausaubre, Histoire critique du gnosticisme, т. X знаходимо кілька цїкавих написів, які замість Іао — наводять Сабао, Соломона й Мойсея тай представляють Іао в формі змія; відповідно до остатньої зміни в „1001 ночи“ дві жінцї зачинають від змїв, яких хтось кинув був їм у їду, як иншими разами — від риби.

[2]) Маючи на оцї переважно славянські оповіданя, мусимо зазначити, що в них чудесна риба грає особливо важну ролю, найбільше-ж у Великорусів; в українських казках славне „щуче веленіе“ подибуємо лише двічі (Чубинський, II, 88; Рудченко, II, 87); иншим разом від магій риб одна дівчина стає мудра (як Соломон). Порівн. у сербській пісні відповіди, які дає риба на питаня мудрої дівчини (Потебня, Объясненіе малорусскихъ и сродныхъ пѣсень, II, 587).

[3]) Зазначимо при сій нагоді ще кілька примірів чудесних народин у руських казках, схожих з індийськими: В одній казцї у Чубинського висиджує жінка 21 сина з качачих яєць, які знайшов був її чоловік у лїсї*). Сей мотив, як і декотрі инші приміри дивоглядного богато-

*) Властиво лише 20 із качачих яєць, а одного із чайчиного. (Див. Чубинський, II, ст. 36—40: Про хлопцїв качиних, чаїного сина і бабу-ягу. В болг. перекладї хибно: пачи — канарок, зам. качки. — М. П.

Таким чином в устній словесности східно-славянських племін знаходимо цїлий ряд казок про чудесні зачатя, які можна довести просто до індийських, спеціяльно буддийських або вішнуйських або, після зміни імен в дусї пізнїйшого брамінського сінкретізму, до сівайських. До числа сих пасемочків індийських оповідань належать і ті дві великоруські казки з зачатєм, як у сербській леґенді про заснованє Царгорода тай українській про Палїя.[1]) Розуміє ся, що походженє тих казок можна буде доказати зовсїм напевно аж тодї, коли вказані будуть ті варіянти, які були посередниками між великоруськими й індийськими оповіданями, а се може стати ся аж тодї, коли буде звісна більше нїж тепер народня словесність середньо- й західно-азіятських народів.

Аж після такого досліду можна буде відповісти і на декотрі спеціяльні питаня, які появляють ся при аналїзованю тих казок, напр. на питанє: чи зачатє від голови або попелу в тих казках — розвій якого індийського мотива (як напр. зачатє від волоса з голови Бога), тай на питанє: чи мотив про те зачатє знаходить ся в старших азіятських варіянтах казок про мандрівки чудесно зачатих лицарів, чи лише причепив ся до них, віддїливши ся від таких оповідань, які більше виспеціялїзували ся та перейшли з мітів і казок у леґенди й новелї, як напр. оповіданє про чудесно зачатого хлопчика, який обличає невірну царицю. Від таких оповідань мусїв віддїлити ся й мотив про зачатє від черепового попелу в сербській тай українській леґенді.

Та чи сяк воно чи так, а ми позволимо собі думати, що й зібраного нами тут матеріялу досить, аби можна твердити на його підставі, що інтересуючі нас великоруські казки тай казки

дїтя (у Драгоманова, 333 двадцять братів, 336 сорок і один брат) нагадують вишнуйську леґенду про початок Ґанґа, по якій одна цариця вродила 6 міріяд синів у тикві (Ramayana, I, гл. 40, перевів Gorresio; Wilson, Vishnu Purana, кн. V, гл. VIII), і можуть належати, як і декотрі мандрівки дуже численних „дїтий як палцї“ в европейських казках, до прожирання дитини Крішни та його ровесників бузьком або змієм, яке стає пагубне для самих прожирачів. (Bhagavata Purana, кн. X, гл. XI і XII). Треба зазначити яко матеріял для національних ріжниць, що в українських казках про чудесні народини не подибує ся безпосередне перекиненє ростин у дїтий, як се бачимо в великоруських казках, анї народин ростини від людий, як у сербських тай італїянських казках (Archiv für slavische Philologie, II, 637, 8).

[1]) В болг. оріґіналї, здає ся, хибно: „приказки, които начеватъ, като сърбска легенда“ і т. д. — М. П.

ріжних східно-европейських народів про Попелюхівців належать головним своїм змістом до числа пасемочків індийських оповідань (буддийського або новобрамінського періода) про втілене божественних героїв. Висловляючи сю тезу, ми, розуміється, ставимо ся негативно до думок про місцеве або давно-арийське мітольоґічне походжене їх і кладемо їх розповсюдненє в східній Европі в епоху відносно пізнього доходу там індийських (відносно і спеціяльно індийських, а зовсім не загально-арийських) оповідань за посередництвом середньо- й західно-европейських народів.

Ставлячи таким чином питанє про походженє східно-европейських казок, які доторкають ся до сербської тай української леґенди, і яких азіятські подоби завели нас в Індію і спеціяльно до буддийських і новобрамінських оповідань, ми тепер можемо скупити ся коло спеціяльнїйшого круга азіятських оповідань, які мусїли служити за примір і за жерела для первовзірців сербської тай української леґенди. Потім пошукаємо жерел і иншых, виложених у початку сього досліду оповідань: болгарської пісні про самотворного хлопчика, що відбирає царство Константина, тай західно-европейських оповідань про царя Константина, посвоячених зі східно-славянськими казками про Марка Богатого.

IV.

Самотворні дїти — засновники церков і династій у буддийській Азії. — Оповіданя про Чандраґупту, першого „сьвітського царя“ й засновника великої буддийської династії в Індії; греко-римські, брамінські тай буддийські оповіданя про Чандраґупту та про богатих Нандів. — Казки Сомадеви про Нандів, Чандраґупту, про золотодатного молодця та про чудесне засноване міста Паталїпутри. — Инші оповіданя про чудесне будівництво в тій буддийській столиці. — Оповіданє Джаймінї-Барати про фатального молодця Чандрагасу та про чудесне заснованє міста. — Свояцтво між оповіданями про Чандраґупту, Вікрамадітію та Салївагану. — Леґенда про чудесне будівництво в оповіданях про Вікрамадітію.

Азіятські варіянти сербської леґенди про зачатє засновника Царгорода тай української про зачатє Палія довели нас нарештї до індийської новелї в „70-тьох оповіданях папуґи“ та до буддийсько-монґольських леґенд про народини Відкрамадітії, леґенд, які звязані з цїлим рядом індийських оповідань про

самотворні народини ріжних божественних осіб із буддийських і брамінських релїтійних циклів. У буддийській, по-за індийській Азії, самотворне роджене стало загальним місцем (lieu commun) у леґендах про засновників нових церков і династій. Так напр. засновник теперішнього ламаізму в Тибетї Цонґ-Каба, вроджений був вівчаркою, яка сходячи раз скалою вниз, ступила на камінь, на якому було написано імя Будди, прислабла і зараз же зачала нового Боддісатву, який уважає ся втїленєм передущого великого Боддісатви, Авальокітесвари. Сам остатний зачав ся від ясного проміня, який вийшов із ока Амітоби, одного з пятьох Діяна-Будди, орудників сьвіта під головенством верховного Адібудди.[1]) Тай засновник манджурської династії зачав ся від плоду, який сорока підкинула одній дївчинї.[2]) Старше від сього оповіданє про народини засновника китайської династії Че-у. Се оповіданє увійшло в склад книги Ші-кінґ, остаточна редакція якої приписує ся Конфуцієви, але яка, розуміє ся, підлягала пізнїйше ріжним ретушованям. Че-у зачав ся від того, що мати його ступила на місце, де видно було знак пальця божественної істоти.[3])

В усїх подібних східно-азіятських оповіданях бачимо повну відповідність туземним релїтійним системам, чим поясняє ся й їх велика літературна звязь. Остатного зовсїм не бачимо в европейських оповіданях, у яких подибуємо тему про самотворні народини. Навпаки, як ми бачили, напр. у болгарських піснях, европейська леґенда немов старає ся спекати ся сеї теми, як чогось чужого.

В самій Індії орґанїзація буддизму сходить ся з заснованєм могутної династії Чандраґупти, чоловіка нового, (грецькі письменники згадують його під іменем Сандракотос), сучасника Александра Великого та Селевка I. Відносини самого Чандра-

---

[1]) Huc, Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine, 1850, II, 104—105; De Miloué, Histoire des religions de l' Inde, 199; порівн. Hardy, A manuel of Buddhisme, 1853, 14 і д. оповіданє про народини Будди, по цейльонським віруваням, і про девять способів, як може зачати ся чоловік.

[2]) Klaproth, Mémoires relatives à l' Asie. Pétersburg, 1824, 442—444.

[3]) De Charancey, Le fils de la vierge, 10. Там знайде читач анальоґічні леґенди японські, калмицькі й ин. Він же: Les traditions relatives au fils de la vierge, 34, монґольські перекази. В українській казцї, яку дає нам Nowosielski, Lud Ukraiński, 305, два брати зачинають ся дївчиною, яка пила воду зо слїдів божих ніг.

ґупти до буддизму не ясні,[1]) але його внука Асоку-Піядасі можна вважати буддийським Константином Великим лише з тою може ріжницею, що він визначав ся більшою шириною ідей тай більшою терпимістю.[2])

В усякім разі Чандраґупта підготовив політичне поле для побіди буддизму в північній половині Індустану. Чандраґупта був у повному розуміню слова чоловік новий (homo novus). Він походив із низшої касти або з невидного північно-індийського народця м а у р а і в початку своєї карієри був немов би начальником наємного війська. Пізнійше він захопив власть у найважнійшій із тодішніх індийських держав — М а ґ а д і тай злучив усю тодішню арійську Індію в одну державу, за що його й назвали першим „монархом сьвіта“ (Чакраварта).

В тім змаганю Чандраґупта мусів очивидячки опирати ся на північно-західних індийських племенах, у яких брамінський релігійний і соціяльний (кастовий) лад іще не встиг був розвити ся, як в области Ґанґа. Ось чому брамінські книги зачисляють ті племена до варварів і нечестивців і ставлять їх в один ряд із судрами, хоть вони й належать по крови до кшатріїв, се б то до чистих Арійців.[3])

Індийське письменство не було би вірне своєму характерови, як би не обробило було історію такого героя як Чандраґупта — в чудесному дусї. Се оброблене вивершено в індийській літературі так сьміливо, що ми мусимо шукати реальнійших історичних вісток про Чандраґупту у чужинців, а то у грецьких письменників та їх наслїдувачів — римських. Грецькі письменники мусїли говорити про індийського царя задля його зносин із Александром Великим і наступником його в Азії Селевком I, із яких перший був в Індії ще в початку карієри Чандраґупти, а другий воював із Чандраґуптою, коли остатнїй був уже великим царем, і мусїв заключити мир, посвоячивши ся з ним і післявши до нього послів.[4])

---

[1]) Rhys Davids здогадує ся, що Чандраґупта, се Асока, за часу якого буддийські батьки церкви відбули перший собор у Вайсалї (Rhys Davids, Buddhism 221). Індийська хронольоґія і навіть номенклятура царів така заплутана в ріжних жерелах, що остаточно неможливо зорієнтувати ся в них.

[2]) Його славні „декрети“ виложив недавно Senart у „Revue des deux Mondes“, 1889, 1 mars.

[3]) Див. Muir, Original sanscrit textes, I, 480 і д. В числї сих племін названо й племя Ґандара. Декотрі перекази про нього належать до Чандраґупти особисто.

[4]) Один із написів Асоки-Піядасі, зложений у 13-тому році його царювання, дає можливість означити досить вірно епоху Чандраґупти.

Ось які вістки дають нам про індийського героя клясичні письменники:

По Плютарху, Чандраґупта, якого грецький історик називає *Ανδροκόττος*, був за-молоду в таборі Александра Великого, бачив його і потім часто говорив, що Александер легко міг був заволодіти царством Прайсів (Праксії, се б то східні) за Ґанґесом, і Ґандаратів (се б то царством Маґада на р. Ґанґесї, з головним містом Паталіпутрою), бо тамошній цар був ненависний через свою грішність і своє низьке походженє (*διὰ μοχθηρίαν καὶ δυσγένειαν.*[1])

Діодор Сицілійський називає того самого царя, якого царством заволодів опісля Чандраґупта, Ксандромен і описує при тому, так само як і Плютарх, його величезні воєнні сили. Чутку про ті воєнні сили Александер уважав за неймовірну, тому й запитав ся про се побитого Пора. По словам грецького історика, Пор потвердив справедливість чутки, але сказав про царя Ґандаратів (і Прайсів), що він зовсім низького роду і погорджуваний, бо його мають за сина цирулика. Батько його дуже був сподобав ся цариці, тому що був гарний, і коли чоловіка її, царя, вбито хитрим способом, то управа царством перейшла в руки її любимця.[2])

Квінт Курцій називає того царя Ґандаратів і Прайсів (Pharrasii) Aggrammen і каже так само, що він, по словам Пора, походив із найнизшого стану (ultimae sortis). Батько його був цирулик і жив по гіркій бідї, але сподобав ся цариці через свою гарну поверхність і тому вона вплинула на царя так, що той приголубив його, після чого любимець убив свого добродія тай заволодів царством уже як опікун царських дітий. Пізнійше він повбивав і тих дітий, а цариця вродила йому сина, власне Aggrammen-a, яким однако всї піддані гордували, бо він більше дбав про карієру свого батька, ніж про свою.[3])

В тім написї згадує ся Маґас, цар Кіренський, як жива особа; помер Маґас у 258 р. перед Р. Хр., значить, Піядасі став царем у 270 році, а що по буддийській хроніці батько його (Бандусара) царював 27 до 28 років, а дід його Чандраґупта 24, то остатній мусів вийти на престіл коло 321—322 року, (Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, 1884, I, 330, 283—284). Александер Македонський був в Індії 325 року.

[1]) Plutarchi Vitae, Alexander, LXII.

[2]) Diodori Siculi Bibliotheka, XVII, 93.

[3]) Q. Curtii De rebus Alexandri Magni, IX, 2.

Юстин, від якого маємо вкорочене македонської історії Трога Помпея, що сам користував ся тими грецькими жерелами, до яких мали можливість дійти історичні тай легендарні перекази втягненої Александром Великим у круг геллєнських відносин Індії — дає декотрі цїкаві подробиці про Чандраґупту.

Росказуючи про похід Селєвка І. в Індію, Юстин пише: „Виновником визволеня Індийців від намістників Александра Великого був Сандракот... Той чоловік був низького походженя; він розсердив царя Александра[1]) своїм грубіянством, тому остатнїй наказав убити його, але Сандракот виратував ся втеками (salutem pedum celeritate quaesierat). Коли він задрімав з утоми, то прийшов до нього величезний лев тай облизав язиком піт, який тїк із нього; зробивши се, лев лишив його, аби лежав спокійно. Се чудо дало йому (Чандраґуптї) перший раз надію, що буде царем, задля того він зібрав коло себе розбишак і підняв Індийців, аби заснували нове царство. Коли він ішов на бій против намістників Александрових, то появив ся перед ним раптово чудний величезний слонь і мовби навчений ким, ухопив його на свій хребет і таким чином став його провідником у битві тай сильним борцем".[2])

Хоть сї оповіданя клясичних письменників і дуже поплутані, то все-ж таки вони для нас дуже цїнні тим, що зберегли нам перекази про славного індийського царя, які мусїли істнувати в дворі Селєвкидів у III—II столїтю перед Р. Хр. Коли порівняємо сї оповіданя, то побачимо: 1) що попередник Чандраґупти був богатий цар, 2) що сам Чандраґупта був низького походженя і жив якийсь час на засланю, 3) що про Чандраґупту росказувано чудесні дїла, яко признаки, що доля назначила була йому стати великим і, нарештї 4) перед, тим нїм Чандраґупта встановив своє панованє, стала ся якась гаремно-перелюбна історія, або бодай що мусїли далеко раньше розносити ся оповіданя про якусь подібну пригоду.

В сих чотирьох точках видно вже зачаток оповідань, які ми розглянули висше (оповіданя про фатального молодця, що

---

[1]) Ґутшмід пропонує читати намісць Alexandrum — Nandrum, себ то Нанда, імя царя, званого Чандраґуптою, по індийським жерелам (Rheinisches Museum der Philologie, XII, 261), але ми думаємо, що від сього не вменшує ся плутанина в оповіданю Юстина, який змішує дві боротьбі Чандраґупти.

[2]) Justini, Historiarum Philippicarum ex Trogo Pompeio, XV, 4.

захоплює царство сильного й богатого царя), тай зачаток історії про невірну й видану чудесно родженим молодцем царицю, хоть ся історія й виложена в розглянених нами доси оповіданях (у ріжних редакціях „Книги Папуґи“) зовсїм инакше нїж історія, яку подибуємо у Квінта Курція. В індийських лїтературах знаходимо досить богатий історично-леґендарний матеріял про Чандраґупту, але той матеріял подекуди поплутаний і противурічивий, найголовнїйше, імовірно, через ріжні релїґійно-сектантські тенденції (буддийські, новобрамінські та джайнїтські), з якими в ріжний час обробляли ся історичні спомини про ріжні царства в Індії.

По новобрамінським ґенеальоґіям, які увійшли в склад Пуран (Вішну-Пурана й Баґават-Пурана), династія перед Чандраґуптою називала ся Нанда і була незвичайно богата, що видно й з імен остатнїх її репрезентантів: Магападма, значить 100.000 мілїонів, або Магападмапаті, себ то пан 100.000 мілїонів. Ся династія (те-ж по Пуранам) була звалена браміном, який заходив ся в користь Маурії-Чандраґупти. Коментатор Вішну-Пурани поясняє імя Маурія від Мурі, сина Мури, одної з жінок Нанди.[1]) Се звязанє узурпатора зо зваленою династією треба вважати за тенденцийне; в нїм бачимо бажанє змнякшити саму узурпацію.

Брамінський коментар новійшої драми, писаної р. 1000 по Р. Христовім, Моудра Ракшаса, де представляє ся початок управи Чандраґупти і каже ся, що той цар був низького походженя, представляє Чандраґупту яко внука царської жінки Мури, яка походила з касти Судрів — сина сина її Маурії. Але при тому сей коментар передає й декотрі досить леґендарні подробицї про походженє батька Чандраґупти тай про боротьбу самого Чандраґупти з Нандами. Ось що росказує ся в тім коментарі, писанім одним Деканським ученим (пундитом), розуміє ся, за підмогою найстарших жерел і переказів: раз один набожний подорожний навідав ся до дїда Чандраґупти, з династії Нандів. Цар умив йому ноги тай обризькав водою жінки свої Сунанду й Муру, яку він любив більше, хоть вона й була Судрянка.[2]) Девять капель

---

[1]) Wilson, Select specimens of the theatre of the Hindus. Calcutta, 1827, III, 14—15.

[2]) В одній вішнуітській сектї (походженє її, зрештою, нове, з XVI ст.) є звичай давати жінкам пити воду, якою миють собі ноги набожні вчителї, потомки засновника секти, котрих уважають, так як і заснов-

упало на першу, а на другу лиш одна, але вона прийняла сю каплю з особливою вірою. Після того Сунанда вродила кусень мняса, який роздїлив ся на 9 частин. Кинули всї девять частин у масло, і з них розвило ся девять хлопчиків.[1]) Мура вродила хлопчика Маурію. Маурія мав 100 синів, із них найкрасший був Чандраґупта, що перевершував в усїм Нандів, синів Сунанди. Нанди завидували йому й задумали його вбити, тому замкнули його в окремій кімнатї. Того часу Цейльонський раджа привіз до Нандів у клїтцї воскового льва, зробленого так гарно, що всякий думав, що він живий. При тому раджа казав заявити, що признає того за мудрого чоловіка, хто без відчиненя клїтки встигне зробити так, аби лев утїк. Нанди мучили ся на дурно; тодї Чандраґупта, що вже ледви дихав (замкнений), згодив ся рішити завдачу, коли йому дарують житє, узяв зелїзний прут, розпік його тай запхав у льва; віск істопив ся, і лев, значить, утїк без відчиненя клїтки. Після того почали віддавати почести Чандраґуптї, але ненависть Нандів не уймила ся. Раз Чандраґупта надибав браміна, лютого, що старав ся вирвати з корінєм траву, яка його вколола в ногу, — тай сприятелив ся з ним. Називав ся той брамін Вішнуґупта, на прізвище Чанакія, від Чанака, як називали його батька, звісний полїтико-фільософ Вішнуґупта, який розумів і полїтику тай астрольоґію: він дізнав ся про почутя й думки Чандраґупти тай пророк йому, що стане царем. Раз Чанакія зголоднїв і пішов у царський двір тай сїв собі коло царського стола, на почесному місцї. Нанди, яким доля засліпила розум, подумали собі, що се якийсь самозваний фільософ, без усякого значіня, тай казали відігнати його від стола, хоть мінїстри й противили ся сьому. Тодї Чанакія розлючений випрямив ся серед кімнати, розвязав свою косу на тїмю тай прокляв царське племя: „Поки, каже, не знищу гордих дурнїв Нандів, які не пізнають моєї гідности, поти не завяжу сеї коси!“ сказав він і вийшов з міста. Чандраґупта побачив себе в небезпецї і теж утїк, з'єднав ся з Чанакією та ще з одним браміном, Каутілїєю, тай звалив Нандів.[2])

ника, втїленєм Кришни. (Barth, Les religions de l' Inde, 141). Імовірно і в описанім висше обрядї містить ся якась подібна ідея.

[1]) Се взято безпосередно з Магабтарати, де таким чином повстає сто синів і донька царицї Ґандари. (Mahabharata, Adi Parva, 4490—4537, traduction par T. Fauche, I, 478—483).

[2]) Wilson, Select specimens of the theatre of the Hindus, III, 22—25.

Ми спинимо ся пізнійше коло декотрих рисів сього оповіданя, а тепер завважаємо лише, що в ньому знаходимо окрім чудесного зачатя батька Чандраґупти, ще й мотив про прогнанє браміна від царської трапези, себ то основу й початок оповіданя про Марка Богатого в українських і близьких їм казках.

Зложені в V ст. по Р. Хр. коментарі до буддийських переказів, оповіщені видавцем цейльонської хроніки Магаванса Тюрнером, називають попередника Чандраґупти Даманандою, себ то богатим Нандою, або Далапалою, богатим владикою, а противника його виводять із особливого племени — Маурія, яке вже було родило ся з племени Будда-Сакія, бо після зруйнованя царства Саків — ще в остатні роки Будди-Сакіямуні — один рід із того племени осїв ся був у Гімаляї.

Батько Чандраґупти, який походив із того роду, був убитий уже в новому пристановищі роду, а мати його лишила ся вагітна, втїкла до Пушпапутри або Паталїпутри і вродила там свого славного сина, але швидко мусїла полишити його на опіку богів: зараз після народин поклала його перед ворота хлїва, де бик на імя Чандра (місяць) беріг його. Господар знайшов хлопця, взяв його за свого тай назвав Чандраґупта (від місяця вповнї). Пізнійше він передав його свому товаришеви, стрільцеви, якому хлопчик дуже сподобав ся. Чандраґупта жив тоді з ровесниками і пас стадо. Раз хлопцї грали ся „в царя“, вецарем був Чандраґупта, іменував урядників і судив, а великим злочинникам казав відрізувати руки й ноги. Коли малі судцї завважали йому, що не мають сокир. він відповів їм, аби зробили сокири з козїх рогів, а топорища з палиць Вони так і зробили, та при стинаню, руки й ноги винних дїйсно відпали від тїл; але Чандраґупта казав відтятим членам, аби знов приросли, і вони дїйсно вернули ся на своє місце. Одну подібну сцену бачив раз і Чанакія, зачудував ся незвичайно, купив від стрільця Чандраґупту за великі гроші тай узяв його до себе, де й дізнав ся, що він Маурія.

Про того самого Чанакію розказують цейльонські коментарі ось що: богатий Нанда мав окрему палату, де приймав брамінів. Одного разу прийшов до нього в гості Чанакія і зайняв місце, призначене для иншого, милїйшого гостя. Чанакію прогнали з місця, за те він прокляв царя тай сховав ся в двірцї, у прінца Парвати, який теж був невдоволений Нандою. Але пізнійше вони оба втекли в гори Віндгія, де Чанакія купив Чандраґупту. Зо снів Чандраґупти тай Парвати брамін дізнав

ся, що перший стане царем і через те задумав раз випробувати їх обох, поручив Парваті зняти з шиї свого спячого товариша мотузок, але не розвязуючи вузла. Парвата не міг. Чандраґупта, який дістав той самий наказ, відтяв, не богато думаючи, голову Парвати і так рішив завдачу Чанакії. Брамін переконав ся, що Чандраґупта чоловік рішучий і почав його вчити всяких наук. Пізнїйше вони оба двічі заволоділи царством Нандів.[1])

З Чандраґуптою стало ся чудо і по його смерти: в трупа його влїз дух (ракшаса) Деваґата тай оживив його.[2])

Декотрі з повисших подробиць у брамінських і буддийських викладах історії про богатого Нанду та Чандраґупту знаходимо і в збірнику Сомадеви, але скомбіновані инакше тай виложені в иншому тонї, відповідно характерови того збірника, який дуже часто поневіряє свої сюжети, так кажучи, в оперетковий спосіб.

В першій, вступній частинї збірника поміщено оповіданє про Вараручі-ого, в якого втїлив ся був дух із товариства Сіви, посланий на землю за кару. В тім оповіданю описує ся, як Вараручі жив у царстві Нанди, як через вірність та хитрощі своєї жінки[3]) запопав ласки у царя і як потім його спів-ученик, Індрадата, став сам царем. Спільний їх учитель зажадав від обох мілїон червоних за науку. Індрадата рішив, що стілько гроший можна знайти лиш у царя Нанди, який мав 100 мілїонів, і домагав ся, аби Вараручі пішов попросити царя, аби той дав потрібну суму. Всї три товариші пішли в табор Нанди, але дізнали ся, що цар саме що помер. Тодї Індрадата, який володїв тайною силою виходити зі свого тїла, покинув своє тїло на свого товариша в храмі, а сам поліз у тїло царя, на час, лише на-

---

[1]) Turnour, The first twenty chapters of the Mahavansa and a preparatory essay of Pali Buddhistical literature etc. Ceylon, 1836. Introduction, LXXV—LXXIX.

[2]) Benfey, Pantschatantra, I, 123.

[3]) Се комічне оповіданє, про покаранє безличних льовелясів чинить основу богатьох західно-европейських фабльо тай українських народнїх анекдотів, між иншими й того, який послужив Гоголеви до представленя Солохи та її любасів у міху. Про другу галузу сеї теми диви у Драгоманова, Малорусскія нар. преданія и разсказы: „Гибель четырехъ поповъ“. Пор. Hagen, Gesammtabenteuer, Die drei Mönche von Kolmar. Тема сього оповіданя представлена ще в барелїєфах баргутського храма за часу Асоки, які представляють джатакп (вступні народнни Будди). Минаевъ, Буддизмъ, I, 151.

казати, аби виплатили Вараручі-ому міліон червоних. Але головному міністрови Сакаталї видала ся штука підозрілою, і він рішив задержати чужу душу в тїлї царя до повнолїтности наступника, тому казав спалити всї трупи в містї. Так лишила ся душа браміна Індрадати в тїлї царя Ćудри. Коли Індрадата роздїлив ся від царя, якого від того часу звали Іоґананда (іоґа = ворожбит), то товариш порадив його, аби не довіряв Сакаталї, бо той хоче вивести на престіл Чандраґупту, сина передущого Нанди. Іоґананда казав кинути Сакаталю в пивницю вкупі з його стома синами тай давати на всїх лише по одному горняти рижу та по чашцї води на день. Сакаталя пропонує своїм синам, аби віддавали свої порції кому одному, що пімстив би ся потім на цареви. Сини вибирають свого батька тай вимирають усї, а Сакаталя лишає ся живий у кімнатї серед скелетів (Брокґаус перекладає: черепів[1]). Тим часом Іоґананда почав віддавати ся своїм пристрастям до того, що Вараручі, якого він вибрав був везиром, не знав уже що робити з ним і випустив із темницї Сакаталю.

Раз цар бачив, що жінка його говорить крізь вікно з одним бідолахою — браміном, який просив, аби прийняти його в хату. Цар казав убити браміна, але коли вели бідолаху на смерть, то одна риба засьміяла ся до сторожа. Се донесли цареви, цар казав відложити кару і запитав ся Вараручі-ого, чому сьміє ся риба. Везир був заклопотаний, але богиня Сарасваті, яка все жила у нього, явила ся йому тай порадила його, аби в ночи вилїз на пальму тай слухав, які голоси виходять із неї. В ночи являє ся Ракшасі зо своїми дїтьми тай каже їм, що сегодня не може нагодувати їх людським мнясом, бо відложили кару смерти браміна. Потім, відповідаючи на питаня своїх дїтий, вона поясняє, чому засьміяла ся риба: тому, що всї жінки царя ведуть нечесне житє, скрізь у гаремі знайдеш перебраних мужчин, а невинного браміна карають смертю.

Пропустимо далї те, що розказує ся про Вараручі-ого, як він посварив ся з царем, і завважаємо лише, що з того поводу Сакаталя розказує йому повість, у якій подибує ся та сама подробиця, яку знаходимо і в варіантах казки про Марка Богатого, а то: як один цар, бажаючи вбити свого заподозреного міністра, післав його до свого сусїда, написавши, аби той убив

[1]) Пор. смерть синів удовиці та живучість замкненої під землею самотворної дитини в болгарській пісні.

посла. Пропустимо й історію, де розказує ся, як зійшов з ума царський син Гіранія-Ґупта та як його вилічили (згадаємо лише, що се імя значить охороненний від золота, значить так само від круга богатства) і приступимо просто до звалення царя, про яке Вараручі дізнав ся дещо від одного браміна, тому що вже був покинув Іоґананду.

Роздумуючи про те, як би помстити ся на цареви, Сакаталя подибав раз у лїсї браміна Чанакію, який копав землю. — „Що ти робиш?“ — „Хочу викопати тернину“, бо мене вколола.[1]) Сакаталя бачив, що той завзятий чоловік є в стані вбити його неприятеля тай завів його в царський двір, аби принїс жертву. Чанакія йде та сїдає на місце, приготовлене для найстаршого браміна, Субандії. Цар казав Сакаталї вигнати Чанакію. Сакаталя сповнив наказ, але додав пошепки: „Не по моїй винї“. Чанакія присягає, що за 7 день убє царя тай пішле на нього трясцю. По смерти Іоґананди, Сакаталя вбиває й його сина Гіранію-Ґупту, а на престіл виходить Чандраґупта, який вибирає собі за міністра Чанакію.[2]) В тім-же збірнику Сомадеви трохи вище від виложених оповідань є й леґенда про заснованє Паталїпутри, столицї Асоки тай сьвятого міста буддистів.

У тій леґендї чимало елєментів, які знаходимо і в згаданих вище буддийських оповіданях, але вони сильно змішані з чисто казковими мотивами.[3]) Тут щасливий хлопчик Путрака родить ся в відсутности свого батька. Мати його, жінка мандрівного браміна, молить ся Сіві, аби зробив її дитину чудотворною. Сіва сповняє її просьбу (що ранку знаходять під головою дитини червінцї), та ще й назначує його на царя. Хлопчик виріс і забогатїв. Коли батько його вернув ся, то хотїв його вбити тай післав його на те в храм, де були сховані убійники. Але цареви не вдає ся його намір. Путрака покидає все тай іде на мандрівку.

---

[1]) Пор. змія й тернина в сербській леґендї.

[2]) The Katha-Sarit-Sagara, transl. by Tawney, I, гл. IV—V. Порівняй Брокгаус, який перевів 5 книг того збірника (Die Märchensammlung des Somadeva Bhatta, 1843, I—II).

[3]) The Katha-Sarit-Sagara, I, ch. II. Подібна історія і в Вітрачарітрам, казках про Салівагану. (A. Weber, Indische Studien, XIV. B., 1875, H. Jacob, Ueber das Vitracaritram, 112—113), лише що тут пропущено мотив про чудесний зріст міста, але за те царська донька, з якою женить ся герой, називає ся Паталї, а рідне місто героя Паталїпутра. Ся варіяція представляє щось середнє між казкою Сомадеви та леґендою про заснованє Паталїпутри, по Гіуен-Цанґу, яку ще наведемо нижше.

В дорозі він заволодіває ріжними чудесними предметами: летючим чоботом, паличкою, яка творила все, що рисує ся, та полумиском з вічною стравою. За підмогою чобота він дістає ся до царського гарему, викрадає все, рисує паличкою лінію тай творить місто Паталіпутру, після чого мирить ся зо своїм тестем і стає царем.

У виложенім вище оповіданю для нас дорога особливо подробиця про чудесне заснованє міста; вона нагадує нам сербську леґенду. Цікава й назва міста — Паталіпутра, яка вводить нас у круг буддизму і спеціяльно в події, які визначують династію Чандраґупти.

Паталіпутра, Паталіпура або Паталіпутрапура, себ то місто сина дерева patali (Bignonia suave olens, із пахучим листєм) або Пушпапутра, місто квіток, се була столиця Асоки-Піядасі; в нім отці буддийської церкви мали перший собор, який остаточно встановив норми буддийської доктріни. Вважало ся се місто за сьвяте, а рівночасно й за нове. Воно було звеличане (хоть і не засноване) династією Чандраґупти, як була звеличана напр. стара Византія, коли стала другим Римом і містом Константина. По віруваням буддистів, те місто було засновано на тому місці, де раз сидів сам великий учитель Будда і його заснованє було пророчено.[1])

Про чудесність отого заснованя були від давна розповсюднені ріжнородні оповіданя. Так напр. один китайський буддист, який мандрував по Індії коло 400 р. по Р. Хр., росказує, що камінє на дворець Асоки було принесено духами, які поклали на тому самому місці й гору, житло брата царевого, що був постником.[2]) Инший мандрівник VII століття, Гіуен-Цанґ оповідає цілу леґенду про заснованє того міста; вона дійсно віддалює ся сильно від подробиць у наведеній вище леґендї зо збірника Сомадеви, але й сходить ся з нею в збереженю мотива про чудесне здвигненє міста; тай окрім того, ті леґенди, як се покажемо далї, похожі й зближенєм мотивів про чоловіка, з уст

---

[1]) Sacred Books of the East, XI (Buddhist Suttas), XV—XVII, 18; Lassen, op. cit. II, 31; Koeppen, op. cit. I, 163. По бірманським буддистам столиця була перепесена там Калаасокою. Ми бачили, що R. Davids уважає за можливе признати, що той цар буддийських переказів — Чандраґупта. По сьвідоцтвам китайського буддиста Гіуен-Цанґа, столиця була перенесена до Паталіпутри Асокою. (Stan. Julien, Memoires sur les contrées occidentales par Hiuen-Tsang, II. 40).

[2]) Ab. Remusat, Foě-Kouě-Ki, 253.

якого капають квітки, тай про хлопчика, коло якого збирає ся золото.

Ось леґенда китайського буддиста:

Перше столицею царства Маґада було місто Кусулїпура (цвитуче місто). Раз у тім місті жив учений брамін, якого ученики пішли були раз у лїс на прохід. Один із них став жалувати ся на своє відлюдство; тодї товариші його рішили зажартувати собі з нього тай стали його женити. Під деревом patali сповнили обряд; намісць молодої дали йому квітку. Над вечір товариші його пішли собі, а молодий лишив ся під деревом, хоть як його вмовляли, аби не лишав ся. Сонце зайшло і в лїсї засияла чарівнича ясність, почула ся музика і перед учеником явили ся дїд, баби тай дївчина. Дїд віддав йому дївчину, кажучи, що дає її йому за жінку. Сїм день провів ученик у роскошах. Потім пішов у місто, коли-ж вернув ся, то завважав, що дерево переминило ся на чудесну палату, повну слуг. За рік уродив ся йому син. Батько молодої, аби задержати свого зятя, аби він не вертав ся в місто, казав слугам своїм покласти йому особливе житло (місто), що й було зроблено за один день. Пізнїйше в те місто цар перенїс свою столицю. Місто назвали Паталїпутрапура.[1])

Подібне заснованє міста в лїсї подибуємо в иншій леґендї, якої належність до круга оповідань про Чандраґупту можна вивести ще й з імени героя, тим більше що в нїй є й инші мотиви тих оповідань. Ми маємо тут на гадцї фаталїстичну леґенду про Чандраґупту, поміщену в укороченім викладї Магабґарати Джаймінї, яка представляє індийську редакцію французького романа про Константина тай наших казок про Марка Богатого.

Ось зміст отої казки:[2])

„Керальському цареви Сударміцї вродив ся, за панованя сузвіздя Мула (яке взагалї вважало ся за некорисне) щасливий син. Через кілька день столиця була взята непріятелями і цар погиб. Жінка його теж. Мамка завезла хлопчика, у якого було

---

[1]) Remusat, Foě-Kouě-Ki, 257–259; Stan. Julien, Memoires sur les contrées occidentales, par Hiouen-Tsang, I, 410–414. Пор. I, 137, 160.

[2]) Weber, Ueber eine Episode in Jaimini-Bharata, Monatsberichte der k. preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin, aus dem Jahre 1869, 14–25.

6 пальців на лівій нозі, в місто Кунталів. Коли хлопчикови поступило на пятий рік, то стало ся так, що він увійшов у хату міністра Дріштабудди, саме того дня, коли у нього були зібрали ся декотрі мудреці. Коли мудреці побачили хлопчика, то порадили міністра звернути на нього увагу, бо він має такі знаки, які пророчать йому царство. Міністрови се не сподобало ся і він казав рабам убити хлопчика. Але коли убійці прийшли з жертвою в ліс, то хлопчик помолив ся Крішні, якого прихильність заслужив був іще давнійше тим, що носив підчас ігрищ із ровесниками камінь посьвячений Крішні. Крішна змякшив серця рабів і вони згодили ся пустити хлопчика, аби жив у лісі, — лише відрізали йому шестий палець, аби понести міністрови. Серна вчула, що хлопчик плаче з болю, прийшла тай зацитькала його, а птиці зробили йому тінь своїми крилами. Того часу проходив Кулїндський володар, учув як хлопчик молив ся Їо вінді (Вішні), наближив ся до нього тай запитав ся: чий він син? — „Крішна менї батько й мати“, відповів хлопчик, „він мене доглядав. Не бачу його, тому й плачу, царю щасливий“.

Раджа взяв його з собою, тим раднїйше, що не мав дітий і назвав його Чандрагаça, тому що з його чистих усьміхнених уст падав місяць.[1]) Від тодї в царстві Кулїнда все щастило; благословенє Вішни прийшло з хлопчиком. Коли йому поступило на 7-ий рік, то дали його в школу, але він не хотїв казати на азбуку: к а - к а, а все кричав Їа - р і (імя Вішни), бо в тім імени містили ся всї премудрости. На 8-ім році хлопчик став читати Веди, та все мав на умі Їа-рі, про нього думав навіть коли стріляв. У 15-тім році він пішов сам лише з пятьма молодцями на бій на колїсницях проти ворогів свого батька та царя Кунталї (який ще перше дарував був Дріштабудді частину землї) тай побідив його. Коли Чандрагаça вернув ся, то був вибраний і посьвячений на наступника престола, поклав чимало будинків і заснував цїле м і с т о в лїсї, де п е р ш е н е б у л о н і ч о г о. Незабаром після того прийшов туди й Дріштабудда, полишивши управу свого богацтва на свого сина Мадана. Заздрий чоловік пізнав у молодому принцї хлопчика, якого хотїв колись убити, тай запорядив, аби Чандрагаça пішов занести письмо його синови. В тому письмі було наказано, аби Мадан отроїв принца. Чандрагаça перед тим, нїм дійшов на місце,

[1]) На думку Вебера, се вбільшене, замість: „милий, як місяць коли всьміхне ся“.

помолив ся й скупав ся в честь Вішни тай заснув. Донька наступника престола — Віша побачила його, залюбила ся в нім. завважала письмо, прочитала його тай поправила: замість, аби дав йому трійло (вішам) — аби йому дав Вішу, тому то брат і звінчав її з Чандрагаçою.[1])

Батько вернув ся аж на весілє, сховав свій гнів, але ніслав у храм богині Чандіки[2]) раба тай наказав йому, аби вбив того, хто ввійде туди вечір, а Чандрагасі казав, аби занїс жертвенну квітку. Молодий принц уже був пішов до храму, але на дорозї перестріли його посли від царя Кунталї, який, чуючи свою близьку смерть, рішив передати царство Чандрагаçї. Той віддав квітку Маданови, тому раб убив його замість Чандрагаçи. Дізнавши ся про все те, Дріштабудда відібрав собі житє над тїлом сина. Тим часом прийшов у храм Чандрагаça тай приніс усе своє мнясо в жертву богинї. Богиня явила ся, запитала ся його, чого йому треба, а той відповів їй бажанєм: аби лишила його в усїх його дальших відродинах поклінником Вішни тай воскресила Мадану і його батька. Богиня сповняє остатну просьбу, а потім вилїчує й тїло Чандрагаçи.[3])

Отсе й були би ріжні лєґенди та казки звязані з історичними споминами про Чандраґупту, про його демократичне походженє, про заволодїнє царством Нандів тай про заснованє в великому царстві нової столиці, яка від того часу стає містом вірних нової релїґії — буддизму.

Один із мотивів тих лєґенд, а власне мотив про чудотворне будівництво, нагадує дуже мотив про здвигненє царгородських стїн у сербській лєґендї, (вихідна точка сеї розвідки) і подибує ся часто в кругї оповідань про царя Вікрамадітію. Ті оповіданя мають у загалї богато спільного з оповіданями про Чандраґупту

---

[1]) О скільки ся подробиця — зміна лиш одної букви — імовірнійша від зміни всего письма, яке подибуємо в европейських наслїдуваних сеї казки! Ся подробиця індийського оріґіналу свідчить ясно про його лїтературне, а не устне походженє.

[2]) Сіваїтського круга. І з нашого місця оповіданя видно, що оповитель був сіваіст. Чандрагаça, хоть був вішнуіст, але не забуває і Сіву.

[3]) Майже те саме росказує ся і в Katha-Kosa (книга Джаінської секти), лише що імя батька (купець Саґарапота) тай імя зятя (Даманнака) инші, але імя доньки те саме (Visha). Замітно, що імя щасливого зятя нагадує імя царя Дамананди. (W. A. Clouston, Popular tales and fictions, II, 464—465).

та їх відгуками, як ми се бачили напримір в історії про народини Вікрамадітії — по редакції монґоло-буддийській тай індийській, які ми розглядали у III главі. З другого боку, оповіданя про Вікрамадітію мають богато спільного з оповіданями про його супірника Салівагану, — і той теж фатальний молодець і наражений на марні переслїдуваня Вікрамадітії, який хотів його вбити, як вороги бажали вбити його самого.

Буддийські літературні памятки вважають Вікрамадітію тай Салівагану за історичні особи і навіть датують від їх часу особливі е р и, які европейські вчені кладуть на 57 р. перед Р. Хр. (ера Салівагани). Хоть із сього рахунку й виходить, що не можливо, аби два герої індийських оповідань були сучасниками, як се твердить ся в них, то від недавна, коли Ляссен іще писав свою клясичну розвідку про індийську старовину, Вікрамадітію тай Салівагану вважали дійсно за історичні особи, хоть і перероблені по леґендарному.[1]) Але встановленє тої історії важке, через фантастичні сьвідоцтва індийських істориків про обох царів, противурічя тай те, що імя Вікрамадітії мало кілька царів ріжних епох.

В усякім разї історія Вікрамадітії тай Салівагани признає ту спільну з Чандраґуптою обставину, що й сї два герої незвісного походженя, що й Вікрамадітія визволив північно-західну частину Індії від так названих Скитів, як Чандраґупта від гірняків. Отся схожість дала більшу можливість до змішаня леґендарних подробиць в історії трьох героїв.

Новійшим часом відкритя та стараннїйший дослїд написів і монет індийських царів після династії Чандраґупти, тай порівнянє сьвідоцтв тих памяток із замітками китайських мандрівників по Індії довели декотрих учених до висновку, що засновники ери Вікрамадітії та Салівагани ч и с т о леґендарні о с о б и. Найновійший історик Індії Лефман признає за історичного Вікрамадітію[2]) лише Гаршу-Вікрамадітію, 510—560

---

[1]) Історія обох у L a s s e n-a, Indische Alterthumskunde, II, 759 і д.

[2]) Пор. L e f m a n, Geschichte des Alten Indiens, 1890, ст. 822, прим. 2, 835—837. Ми не мали під рукою сего твору, коли писали примітку про Вікрамадітію (ст. 174, прим. 2, кн. II сего „Сборника" [У нашім виданю, т. III, ст. 238. — М. Н.]) на підставі авторітета Ляссена. Династія Гарші-Вікрамадітії, не розстаючи ся з буддизмом, протеґувала браманїзм і санскритську письменність; отсе й помогало збереженю буддийських леґенд, звязаних з іменами Вікрамадітьовцями тай подібними їм героями.

після Р. Хр., який царював в Уджайні. Перед ним прізвище Вікрамадітія мало богато царів ріжних династій, між иншими й Чандраґупта II, з династії перших Ґуптів, який по вичисленю Ляссена царював від 235 до 240 р. по Р. Хр., тай називав ся й на монетах Вікрамадітія.[1])

Се повторене прізвища Вікрамадітії (буквально: сонце героізму), як і імени Чандраґупти, яке було, коли слїдити по змислу слова, теж прізвищем і легко могло змішати ся з иншими іменами того-ж коріня, напр. Чандраґупта[2]) — „люблений місяцем“, (імя одного царя з другої династії Ґупта, царював коло 482 р. по Р. Хр.[3]), те повторене мусить бути причиною змішаня представлень і леґенд про самі особи. Се змішане могло лише збільшити ся, коли ті оповіданя засвоїли собі сектанти ріжних індийських релїґій — буддийської, джайнїтської та новобрамінської (вішнуїстичної тай сіваїстичної). Звісно, що через їх руки перейшли ріжні індийські збірники леґенд і навіть лїтописів перед тим ним прийняли свою теперішню форму. Ось чому зовсїм натурально, що в круг дуже численних індийських оповідань про Вікрамадітію увійшли й ті оповіданя, які входили зразу в круг оповідань зґрупованих коло Чандраґупти, або безпосередно належних до нього.

Ми вже бачили напримір, що оповіданє в Арджі Бурджі про зачатє Вікрамадітії від пороху, який дістала була цариця від одного пустинника, схоже з оповіданєм про зачатє Мауріï-Чандраґупти від води, яку посьвятив був один набожний путник; ми бачили й те, що в індийських оповіданях Папуґи Вікрамадітія являє ся чоловіком одної фарисейсько-соромливої царицї, яку обличає мудра дївчина Балянпандіт, так само, як в инших варіянтах тої новелї вона обличає ся фатальним молодцем (копія Чандраґупти тай Вікрамадітії) або везиром Сакаталею, який посилає браміна Чанакію, аби вбив царя Іоґананду та поклав на престіл Чандраґупту.

Ми не маємо тут підстави займати ся спеціяльно леґендами про Вікрамадітію, а ще менше викладати самі леґенди. Спинимо ся лише на тих, які представляють не лише риси оповідань про

---

[1]) Lassen, Indische Alterthumskunde, II, 759—981—973. — М. Др. (Цітат очивидячки поплутаний. — М. П.).

[2]) Тут мусїло би бути, здає ся, якесь инше імя, не Чандраґупта, — але яке, не знаємо, не маючи під рукою Ляссена. — М. П.

[3]) Lassen, op. cit. III, 655.

фатального молодця, схожі з тими, які ми бачили в оповіданях про Чандраґупту, але й містять іще й подробиці про чудесне будівництво, похожі на ті, які містять ся в сербській легенді про заснованє Царгорода.

Ми вже навели висше оповіданє Вікрамачарітри в збірнику Сомадеви про божественне походженє Вікрамадітії від Сіви. По иншим легендам він походив від бога Індри, який являє ся в них яко дід, тут яко батько Вікрамадітії. Мотиви про втїленє бога комплїкують ся тут новою подробицею: втїленєм його в формі осла. Індустанська редакція „Тридцятьох оповідань престола“ (Singhasan Battris), якою користував ся Мір-Шер-і-Алї Афсос, автор хроніки індустанських царів (після Пандавів), розказує сю історію в трохи фрівольному тонї, який ми мали нагоду зазначити і в відносно новійших індийських оповіданях про богів.

Раз Індра завважав, що син його Ґандарба-Сена моргнув на одну Апсару, яка грала перед царем індийського Олїмпу, і з ревности рішив покарати свого сина, тай післав його на землю в подобі осла й дозволив йому переміняти ся в чоловіка лише в ночи; кара мала тривати доти, доки якийсь сильний цар не спалить його ослячої шкури. Ґандарба-Сена оселив ся в озері коло міста Дари. Міркуючи, що як оженить ся з донькою тамошнього царя, то цар визволить його від кари, сказав Ґандарба-Сена одному брамінови, який случайно прийшов купати ся в озері, аби висватав за нього царську доньку. Задля допевненя про божественність молодого, цар наказав йому здвигнути коло міста залїзну стїну, що й стало ся чудесним способом без підмоги будівничих і ковалїв.[1]) А що цар соромив ся ослячої форми свого зятя, то й спалив її одної ночи, коли Ґандарба-Сена був її скинув, аби стати чоловіком. Але по тім спасений вернув ся знов на небо, заповідаючи, що царська донька вродить Вікрамадітію, який матиме в своїму тїлї стілько сили, що 1000 слонів. Він заявив при тім, що мав і від служниці дитину — Бгартрі. Цареви стало лячно від свого будущого внука, тому поклав сторожу, аби його вбила при самих народинах. Із жалю за своїм чоловіком і страху за дитину, царська донька розпорола собі живіт, але Вікрамадітія був уже доношений тай почав плакати, як усяка новонароджена дитина. Та дїд його змилував

[1]) R. Davids, Jataka tales, 34 - 45, де Індра ставить чудесним способом дворець для Будди-Манґалї.

ся над ним і лишив його, аби жив, бажаючи передати йому своє царство, але Вікрамадітія не прийняв царства й відступив власть свому старшому братови Бгартрі, а сам задоволив ся урядом управителя.

А в тім Вікрамадітія мусїв піти на заслане, через інтриги своєї братової.[1])

Подібна історія поміщена в одній санскритській редакції „Тридцятьох і двох оповідань престола“, яку А. Вебер розглянув в окремій статї: „Über die Sinhâsana dvâtrinçikâ“. Тут змінено лише мотив: чому батько Вікрамадітії був переміненнй в осла. Голос осла зачув один із двох синів царя Премасени („коли цар Премасена не дасть менї своєї доньки, то стане ся йому й містови велике нещасте“.) Цар питає ся: „Хто се каже“ ? і голос відповідає: „Я був воротарем Індри, але що я волочив ся за чужими жінками, то менї призначено народити ся в хаті одного гончаря ослом“. Аби випробувати претендента, цар каже йому поставити коло міста мідяну стїну, а в самій середині міста палату з трицятьма двома чудесними знаками.

Страх царя перед народинами внука пояснює ся тим, що він може стати царем, а царські сини не стануть.[2])

Не потребуємо тут викладати дальшого змісту історії Вікрамадітії, по індустанській хроніці, й обмежимо ся лише вичисленем її найголовнїйших епізодів, які розповсюднені особливо широко і в письменних і в устних европейських оповіданях. напр. епізод про невірність Бгартрієвої жінки[3], про його прогнанє (він скитає ся й доси), про наплив демонів на його царство, (голова тих демонів хотїв, аби йому жертвувано що дня по чоловікови, який сповняв би обовязок царя) — далї епізод, як Вікрамадітія, котрий розумів мову звірів, дізнав ся від шакалїв про якийсь спориш, захований у одному трупі, як він його знайшов і як появив ся incognito з кількома душами купців у царстві свого брата, тай запропонував, аби замість сина гончаря жертвувано голові демонів його, і як він побідив

[1]) Journal Asiatique, IV série, tome III, Paris. 1844, 239 і д.

[2]) Indische Studien, XV, 1878, 252—255.

[3]) Історія яблука безсмертя; про її варіянти тай приспособленє до особи молодого Теодосія й жінки його Евдокії див. Indische Studien. XV, 212—215

демона,[1]) після чого царював над богатьома країнами, поки його не побідив Салівагана.[2])

Остатна пригода, се очивидячки варіянт цейльонського оповіданя про оживлюване тїла Чандраґупти та виложеної висше історії Іоґананди.[3])

Бенґальська редакція „Трицятьох і двох оповідань престола“ (Battris Singhasan), яку всю перевів на французьке Л. Фер, пропускає подробиці про народини Вікрамадітіі, про молоді його роки та й усуненє від царства його брата, то ми й не будемо тепер говорити й про санскритську редакцію, виложену Ротом у Journal Asiatique (IV série, t. VI).

Уільфорд наводить із книги Vikramôpâkhjâna, яка мусить бути подобою Sinhâsana-dvatrinçati або Vikramacâritra, оповіданє про походженє й дітство Вікрамадітіі, дуже схоже з виложеним висше. Тут небесний батько нашого героя, Ґандарви, переміняє стїни столиці тай палату будущого свого батька в м і д я н і; його ослячу шкуру палить його жінка (так само як у монґольському збірнику Арджі-Бурджі жінка Ґандарви палить просте тїло свого чоловіка), і потім каже одній огородничці з а н е с т и н о в о н а р о д ж е н о г о В і к р а м а д і т і ю в його будущу столицю (Уджайїнї або Аванїті), та виратувати його таким чином від діда. Той же анґлійський учений, який запевняє, що користував ся витягами якихось брамінських учених (пандитів), але якого тепер підозрівають за некритичність і вбільшенє, дає й такі оповіданя, по яким сам Вікрамадітія був похожий на

---

[1]) Із сеї історії, яка розказує ся на ріжні лади в ріжних редакціях Вікрамачарітрам, яких основа повинна бути старша від їх остаточних композицій, мусїли вийти, з одного боку, б і б л і ї й н а історія про ж е н и т ь б у Т о в и т а, а з другого, дуже численні европейські леґенди й казки про в д я ч н о г о м е р ц я та с т р а ш н і н о ч и, між иншим і ті леґенди, якими покористував ся Гоголь у своїй славній повісти „В і й“.

[2]) Journal Asiatique, l. cit. 357—361.

[3]) Історія сеї пригоди з Вікрамадітією, яка розказує ся в ріжних варіянтах в Індії, відбила ся в богатьох творах книжної й устної азіятської тай европейської словесности, які були предметом наукових дослїдів кілька разів, між иншим і з боку д. Веселовского. Зо славянських устних відгуків сеї історії згадаємо великоруську леґенду про гордого купця (О ч у д н о м ъ к у п ц Ѣ) у Афанасьева тай українську про г о р д о г о ц а р я.

осла.[1]) В усякім разї в Індії є дійсно леґенди, записані й иншими европейськими вченими, де виложена висше роля Ґандарви приписує ся самому Вікрамадітії — синови Індри, а мандрівки — його синови. При тому Вікрамадітія родить ся в подобі осла в хатї одного гончаря й переміняє стїни міста в залїзні, вежі в срібні, а ворота в золоті, тай збирає в одно місце молоко з усеї держави.[3])

Дві згадані в горі редакції „Тридцятьох і двох оповідань престола“ — саєнкритська тай бенґальська — інтересні в даному разї тим, що в них знаходимо деякі вказівки про те, чому Вікрамадітія посварив ся з Салїваганою; при тому перший представлчє ся яко цар — гонитель, а другий яко фатальний хлопчик, якому написано відняти царство й житє Вікрамадітії.

В санскритській редакції „Оповідань престола“, розібраній Ротом, каже ся про сю боротьбу в двох місцях. У другій главі розказує ся, як землетруси тай инші появи турбують Вікрамарку (се імя дає ся тут леґендарному цареви побіч імени Вікрамадітія і значить то само) і заставляють його запитати ся мудреців про їх значінє.[4]) Вони бачать у сих появах віщуванє, що цар умре, але цар перечить і каже їм, що одного разу помолив ся був Сіві, і той обіцяв йому, що не дозволить йому вмерти инакше, лиш від руки того, хто родив ся від дворічної дївчини. Мудреці відповідають, що така дитина може вже й народила ся. Тодї Вікрамадітія посилає одного веталю (злого духа) шукати дитини і той дійсно знаходить перед хатою одного гончаря хлопчика, про якого один брамін звістив, що він називає ся Салївагана і народив ся від його дворічної доньки та царя змиїв Сечі.[5])

Вікрамадітія іде, аби вбити дитину, але гине сам.[6])

---

[1]) Wilford, Vikramaditya and Salivahana, в Asiatic Researches, XI; виписки у Lassen-a „Indische Alterthumskunde“, II, 802, note I.

[2]) Lassen, l. c. 802.

[3]) Account of the Ruins and old site of mandavi in Reapur and legend of Vikramaditya's son in cutsch by Postens, у Journal of the Asiatic Society of Bensale, VI, у Lassen-a op. cit. 760, 803—809, note 4.

[4]) По біоґрафам Будди народини його були звіщені землетрусом і т. и.

[5]) Брамінське свояцтво Салівагани очивидячки пізнійша вигадка.

[6]) Journal Asiatique, IV série, 280—281.

У 24-тій главі розказує ся, як Вікрамадітії було предложено рішити одну важну справу про якусь спадщину, але він не міг її рішити. Тодї Салївагана, який жив у хатї одного гончаря, рішив суперечку й витолкував неясний заповіт.[1]) Вікрамадітія покликав Салївагану до себе, але той не хотїв явити ся. Цар пішов на нього з військом, але Салївагана зробив собі вояків і слонїв із глини тай оживив їх, коли-ж Вікрамадітія побив ту армію, то Салївагана помолив ся свойому батькови і той післав йому царя зміїв, який побив військо Вікрамадітії. Се оповіданє, згідно з загальним характером „Оповідань престола", які мають за цїль показати посьвяченє Вікрамадітії (головна буддийська чеснота), кінчить ся тим, що Вікрамадітія дістає від бога Васуки амброзію на те, аби оживив свої війська, але він віддає її яко милостиню брамінови, післаному Салїваганою. Про погибіль великодушного царя оповіданє не вважає за потрібне згадати, але се звісно з оповідань передущих тай инших.[2])

Щось подібне розказує ся і в бенґальській редакції „Оповідань престола", де в оповіданю двадцять і третьої фіґури Салївагана названий дитиною, родженою від змії (наґи) та вдовицї після одного браміна, а в вступі він називає ся царем, що вбив Вікрамадітію.[3])

На думку Рота, кашмірська хронїка (Râgá Tarangini, III, 106—114, 375—376) перенесла чимало рисів із того оповіданя про боротьбу чудесно родженого богатиря з могутним царем — на пізнїйшого царя Праварасену.[4]) Лише що се оповіданє просякло сіваітською набожністю, яку зрештою бачимо і в індустанській редакції „Оповідань Престола", де Вікрама дістає величність за те, що поклонив ся Сіві.

Свояцтво тих оповідань про Вікрамадітію, (до яких треба додати й варіянти в Арджі Бурджі), з виложеними висше буддийськими оповіданями про фатального молодця, в тім числї

---

[1]) Сей рішинець був дуже розповсюднений на сходї. Пор. „Mélusine", II, 500—617.

[2]) Journal Asiatique, s. IV, t. VI, 189—292. Инші сьвідоцтва про побіду Салївагани див. у Lassen-а op. cit. 882—884. Одно оповіданє про суд Салївагани за спадщину та про його війну з Вікрамадітією знаходимо в Indische Studien, XV, 402—405. Редакція його джаінїтська. Цікаве й зближенє чуда Салївагани з чудом Крішни тай Христа в апокріфічних евангеліях. (Тамже).

[3]) Léon Feer, op. cit. 25—27, 156—161.

[4]) Journal Asiatique, l. c. 299.

й про Чандраґупту, не потрібно далі й розбирати. Найголовнійша їх ріжниця — епізод про ослячу подобу батька Вікрамадітії — стоїть, на нашу гадку, в найтіснійшій звязи з Чандраґуптою.

Сей остатний називав ся ще й Ґандара[1]) тому, що появив ся з військом в области Ґанґа, а може й задля свого походженя із північно-західної Індії, де жило племя Ґандара, яке зберегло було свій старий безкастовий лад і вважало ся брамінами в области Ґанґа за варварське, саме те племя, яке було потім підбито щасливим пройдисьвітом. Се імя дало мабуть повід до зближеня царя-героя з небесними музикантами Gándharva (або діялєктично gandharba). В аристократичному царстві Нандів покористували ся близотою слів і склали ось який каламбур: із gandharba зробили gardabba, яке значить осел. Се могло стати ся тим лекше, що в північно-західній Індії було дійсно одно племя, яке вважало за свого тотем (начальника роду) — осла (або коня), як знов инше племя, тамже — казало, що походить від риби — матсія. І у Геродота знаходимо в описї індийського континґента, який служив в ополченю Ксерксеса, (де наведені по імени й Ґандари) — східних Етіопів, які, по словам батька історії, служили вкупі з Індийцями й були узброєні так як ті тай носили на своїх головах кіньські черепні шкури з гривою тай вухами.[2])

Нарештї, як бачимо, Чандраґупта, Вікрамадітія (як і подібні йому особи: хлопчик і селянин, заведений у найновійші редакції його історії) тай Салївагана мають те спільне, що представляють ся яко судці то в играшках, то при серіозних судових засіданях.

Таким чином, індустанські літератури, тай цейльонські й тібетансько-монґолські буддийські відгуки індийських оповідань у них, представляють нам звісний запас оповідань, то одноцільних, то попереплітаних, яких частина належить доволї старим загальним місцям або давним мітольоґічним або-ж тим, які

---

[1]) В драмі Моудра-Ракшаса. Wilson, Select specimens of Hindou theater, III, H. Саме місто Таккасіля, котре грає, як ми бачили, важну ролю в історії Чанакії та Чандраґупти, по деяким буддийським жерелам лежало в землї Ґандара. (R. Davids, Jataka, 266).

[2]) Herodoti Historiarum VII, 66, 70. Ґардабгінські династії (Gardabhin, Gardabhilla) в західній Індії по Пуранам і леґендам про Джаінів, тай й про індийські монети (тип Сассанідський) з представленями осла, див. Indische Studien, XV, 256.

входять у склад оповідань відносно новійших релігійних систем: буддізму, джаінізму, вішнуізму, сіваізму, а друга частина, се лише легендарні перерібки історичних подій. Ті оповіданя причепили ся більше до споминів про звісні особи, яких історичні або легендарні становища мали дещо спільне з собою і які в легендах могли змішати ся тим лекше, що індийська середина, де кружили ті легенди, взагалі мало журила ся історичною докладністю, а окрім того вони були викладані протягом кількох століть, починаючи з орґанізації буддізму тай нападу Греків під Александром Македонським аж до прогнаня буддізму й нападу Мусульманів — відповідно до всяких політичних і релігійних переворотів. Але є підстава здогадувати ся, що, коли не всі ті оповіданя, то бодай значна частина їх причепила ся зразу до давнійшої особи, до Чандраґупти, демократичного засновника першого загально-арійського царства тай першої буддийської династії, якому легенда приписує й заснованє сьвященного міста буддистів — Паталіпутри.

V.

Як розвила ся болгарська пісня про самотворну дитину, що відбирає царство, та сербська легенда про засновника Царгорода з елементів легенд про зацарюванє Чандраґупти, з яких деякі перенесено і на Вікрамадітію; самостійний рух основ болгарського та сербського оповіданя із буддийської Азії в Европу. — Повстанє української легенди про народини Наля з одного пасемочка галуз повелі про гаремну драму в царстві Нандів перед зацарюванєм Чандраґупти. — Походженє основ французького роману про Coustant-a та посвоячених із ним оповідань і казок про богатого царя (купця й т. и.) та його фатального зятя з відблисків легендарної історії про захопленє Чандраґуптою престола богатих Нандів. — Окремі европейські оповіданя про народини й зацарованє Константина Великого. — Специфічно буддийські риси в східноевропейських, а особливо в руських варіянтах казки про богатого царя та його фатального зятя. — Східне походженє вставлених мотивів у казці про богатого царя та бідного зятя. — Аннамська казка про бідака та небесного царя і вставлені мотиви в казці про богатого царя та його фатального зятя і славянські казки про Усуда (сербська, українська і болгарська). — Кінець.

Варіянти легендарні тай инші посвоячені з ними, хоть і незвісні доси (а може й зовсім забуті), які ми розглянули в пере-

дущій статі, могли перейти з Індії незвичайно лехко і на захід, бо буддізм був до самого магометанського завойованя міцно загніжджений не лише в Афґанїстані, але й у Туркестані тай впливав навіть на секти в Месопотамії.[1])

Коли зрівняємо представлені висше індийсько-буддийські оповіданя з европейськими темами, виложеними в початку нашої студії, то переконуємо ся, що західні варіянти займаючих нас оповідань зберегли в богато дечому старші індо-буддийські риси, ніж навіть близша Індії Турція. Ті риси, розуміє ся, засорокатїли зовсїм оріґінальними додатками тай комбінували ся инакше. Се можна пояснити тим, що память західних народів мала до діла зо старшим, готовим матеріялом, тим часом як тойже матеріял в Індії та в найблизших їй буддийських країнах переробляв ся ріжними способами. Дальші кольонії напр. зберегають часто такі архаїчні язикові тай звичаєві риси, які вже давно забуто в столичних містах.

Найбільше зберіг ся старий індийський матеріял, на нашу гадку, в болгарській пісні про хлопчика, який здвигнув Царгород. Девять умерлих синів Тодори (Качановский, нр. 133) відповідають умерлим у темниці синам Сакаталї в історії Чандраґупти або, в инших варіянтах, братів Чандраґупти. Сам хлопчик болгарської пісні, кинений в темницю, але живий, відповідає Сакаталї або Чандраґуптї, який теж заволодів царством свого гонителя. В болгарській пісні дійсно инакше представлено чудесне зачатє хлопчика — від квітки, але зовсїм у дусї азіятсько-буддийських відгуків.[2]) Можна здогадувати ся напевно, що болгарське оповіданє вийшло з якогось иншого перехідного, посереднього між ним і представленими висше індийськими оповіданями про Нанду та про рід Сакаталї або Чандраґупти, лише з тою ріжницею, що в ньому местник царя Нанди (як Чандраґупта) не походить від жінки з роду Нанди, як се бачимо в декотрих наведених висше індийських оповіданях, але від жінки з роду переслїдуваних осіб. У першому варіянтї д. Константінова ся подробиця зберегла ся зовсїм ясно. Сербське опові-

---

[1]) На захід вплив буддистів досягав за Асоки-Піядасі аж до Македонії.

[2]) Пор. напр. зачатє від даного Магалевою (Сівою) плоду в деканській казці в збірнику Міс Фрер Märchen aus der indischen Vergangenheit (Old Deccan Days) нр. 22, де зачата від плоду героїня називає ся Чандра честить ся за прогнанє спаленєм міста від огню, який виходив із її голови.

дане про початок Царгорода дає підставу здогадувати ся, що в одному з варіянтів подібного перехідного оповіданя, або, красше сказати в многому числї: в декотрих із тих посередних оповідань мусїла вже бути подробиця про зачатє местника донькою самого царя-гонителя від черепа переслїдуваного. Підсуненє доньки царя в ролї матери фатального молодця поясняє ся бажанєм індийських (по всїй імовірности найперше буддийських) переказів, лєґалїзувати Чандраґупту, хоть і вяжучи його з ромом Нандів. Се бажанє, як ми бачили вище, видно і в декотрих лїтературних відомостях про Чандраґупту. Присутність зачатя від черепа в персидських та турецьких оповіданях, в тім числї й устній сибірській казцї, дає підставу здогадувати ся, що той мотив мусїв істнувати ще здавна, коли оповіданє ще не було перейшло межі буддийської Азії.

По всїй імовірности основа сербського, іранських і турецьких оповідань повстала ще тодї, коли буддізм істнував у теперішнїм Афґанїстанї тай Туркестанї, відки могла розповсюднити ся й на захід, до Балканського пів-острова, тай на північний схід — у Сибір. Ми дозволимо собі висловити здогад, що сербське оповіданя зберегло далеко давнїйші риси, нїж іранськотурецькі оповіданя (в тім числї, розуміє ся, й їх вірменське наслїдуванє). Воно серіозне своїм тоном і хоть і зберегло ся до нашого часу лише в зруйнованій формі, але очивидячки має в собі всї елєменти тої повної драми, яка рисує перехід царства від могутної старої династії до нової, тай заснованє нової столицї. Персидські й турецькі варіянти не мають остатного епізода і навіть не вказують на звязь, яка істнує між царем, у котрого палатї являє ся припадково син черепа, та самим царем, вони навіть не згадують про первісну ворожнечу між царем і мерцем, якому належав череп, мотив, який зберіг ся вповнї в сербській лєґендї. Але за те іранськотурецька ґрупа оповідань про сина черепа розробила мотив про виявленє жіночої інтриґи в царськім гаремі фатальним молодцем. Тут вона зближає ся до індийської новелї про невірну жінку Вікрамадітії тай до індийського оповіданя Сомадеви про палату царя Іоґананди, намісць якого став Чандраґупта.

Виходить, що та гаремна драма, яка очивидячки відбула ся в царстві Маґада ще перед зацарюванєм Чандраґупти, і з якої грецько-римські письменники зберегли нам згадку в коротких звістках про цирулика, коханка цариці, була вихідною точкою

в повсганю того оповіданя, де фатальному молодцеви, засновникови нóвої династії, Чандраґупті, приписує ся й роля обличителя роспусти в царських палатах. Тим часом, як варіянт леґенди про Чандраґупту, сина черепа, де ще нема мотиву про покаранє гаремної інтриґи, перейшов на захід і став основою сербської леґенди, другий варіянт із мотивом про гаремну інтриґу лишив ся в Азії тай розложив ся тут (змінивши свої подробиці та їх комбінації) в оповіданях Сомадеви, ірансько-турецьких та „Сімдесяти повістях папуґи“, при чому зберіг в устнім сибірсько-турецькім оповіданю далеко старші мотиви (напр. зацарюванє малого обличителя), ніж літературні повісти, а в оповіданю Сомадеви зберіг і імя Чандраґупти, але без ролї обличителя. Зрештою є підстава бачити Чандраґупту в і основі особи Пушпагаси, який „сьміє ся рожами“ перед царем Вікрамадітією тай обличає його невірну жінку в оповіданю Сукасаптаті.

Імя Пушпагаса (Pushpa = квітка, haça = сьміє ся, всьміхає ся), повстало анальоґічно з Чандрагаса = який сьміє ся мов місяць. В усякім разї сьміх квітками, се у буддистів божественна прикмета. Ми вже згадали, що всяка подія в житю Будди відбувала ся в товаристві квіток. Сьміх квітками приписує ся в буддийській сьвященній історії спеціяльно невістці Асоки-Піядасі (Benfey, в Götting. Gel. Anzeigen, 1858, 543—544; пор. Hardy, A man. of Buddhism, 286). Пушпагаса посвоячений з молодим чудесним засновником Паталіпутри або Пушпапутри в оповіданю Сомадеви, лише з тою ріжницею, що у Сомадеви довкола постелї чудесного хлопчика не збирають ся квітки, а золото. Потім імя Пушпагаса нагадує в історії царя Нанди (у Сомадеви) імя Пушпаданти (що має зуби як квітки), слуги Сіви, який втїлює ся в виді Вараручія (міністра царя Нандів) і дізнає ся від ракшаси про тайну невірної царицї. Очивидячки, що всї ті імена змішували ся в ріжних варіянтах новелї, особливо при викладї її в ріжних областях Індії тай серед вірних ріжних сект. Завважаймо, що розуміне мови зьвірів і спеціяльно риб — одна з прикмет Боддісатви (R. Davids, Jataka, 300).

В долї всїх отсих переказів про зацарюванє Чандраґупти тай усїх їх варіянтів, які в своїм русї на захід дійшли й на Балканський пів-острів, найцїкавійше те, що всї вони причепили ся до особи Константина Великого та його столицї, хоть дійсно те причепленє і не так ясне в сербській леґендї (в її

теперішній формі), а особливо в болгарській зовсім. Інтересно тут те, що ті оповіданя, які мусїли повстати в буддийській Азії, розуміє ся, не пізнїйше християнської ери, в своїм розповсюдненю на захід причепили ся до особи, яка дїйсно мала в собі декотрі головні риси героїв першої великої буддийської династії — Чандраґупти та його внука Асоки-Піядасі! Се один із найінтереснїйших епізодів в історії входу буддийських елементів і в країну християнської леґенди.

Цїкаво, що й у далеких західних розгалуженях новелї про гаремну інтриґу, які причепили ся до історії Мерліна, імена Констанса тай Константина лишають ся, хоть і вжиті не в своїому місцї. (Пор. напр. згадану висше примітку д. Веселовского в петербурському „Журналѣ М. Нар. Просв." 1889, Май). Щось подібне бачимо і в новелї італїянського письменника Страпаролї (XVI стол.), де царська донька Констанса перебирає ся в мужеську одежу, стає під іменем Константина на службу в царя Какуса в містї Констансї (Вітанії), викликує пристрасть царицї і, розуміє ся, відпихає її; розгнївана цариця підмовляє свого чоловіка, аби післав Константина до дикого чоловіка — сатира (ракшаса, Мерлїн), але Констанса-Константин встигає сповнити накинену їй завдачу; сатир обличає царицю тай відкриває дїйсну полу Констанси, яка потім выходить за муж за царя, як Баляпандіт за Вікрамадітію в Сукасаптаті, і подібно черепови, який після обличеня царицї сам стає царем. (В устнім сибірсько-турецькім оповіданю). Див. Les facetieuses nuits de Straparola, Paris, 1857, IV.

Що до українського оповіданя про народини Палїя, то нам бачить ся, що се просто пасемочок іранськ0-турецьких повістий про сина черепа. Сей пасемочок міг дістати ся на Україну із закаспійських областий і Урала через монґольсько-турецькі племена, подібно богатьом иншим оповіданям розповсюдненим у середній та північній Азії, або з Кавказу, де іранськ0-турецька новеля полишила явний відгук у вірменськім оповіданю. Найцїкавійше в українській леґендї ось що: коли мотив про зачатє від попелу черепа у Великоруси (куди той мотив міг теж дістати ся, яко відривок іранськ0-персидської новелї) причепив ся до лицарськ0-фантастичних (хоть і індийського походженя) казок — на Українї той мотив причепив ся до історичної особи, похожої подекуди на Чандраґупту, а то до демократичного патріота Семена Гурка-Палїя. Завважно ще й те, що се стало ся недавно, завважно власне тому, що розповсюдненє в цїлій східній Европі

до Польщі включно, промовляє в користь здогаду, що мотив про зачатє від попелу черепа мусїв істнувати тут досить від давна.[1])

---

[1]) Вважаємо незайвим зазначити в леґендах про Палія буддийські риси, які мусїли прийти в Україну далеко простїйшою дорогою, ніж оповіданя про його зачатє, і які кидають сьвітло і на рух до Европи богатьох із тих казок, що чинять предмет отсього досліду. Так напр. у леґендах про стичку між Палієм і Мазепою, які ми розглядали спеціяльно в II вип. нашого видання „Політичні пісні украйінського народу XVIII—XIX в." і до яких д. Каллаш додав доповняючі примітки тай матеріяли в „Этногр. Обозрѣніи" (кн. II) у своїй статї „Палій и Мазепа въ народной поэзіи", між иншим Палїй зносить ся у воздух, аби лїпше побачити Мазепу та Короля XII. Кароль уважає його за місяця („Кіевская Старина", 1882, сент. 581). На Мазепу Палїй стріляє у страву (в богатьох варіянтах). Остатна подробиця подибує ся і в українській казцї про лицаря Михайлика, тай у великоруській билїні про Ваньку пяницю і в монґольській казцї про Касанґу (Показки дяви в нашому згаданому вище виданю та в статї д. Каллаша). Але здатність лїтати в воздусї, се одна зо звичайних прикмет індийських сьвятих (Пор. напр. R. Davids, Jataka, 115, 122, 123, 270; Burnouf, Introduction à l' histoire du Bouddhisme indienne, 95, 177 і и.), а сам Будда Сакіямуні являє ся над Цейльоном у видї місяця (Hardy, A manuel of Buddhism, 207). Сюди належать і ті зближеня Палія з місяцем, які ми вказали вище. Нагадаємо й джатаку, яка розказує про Будду, як він раз, бувши заяцем, дав своє тїло зїсти, на спомин чого образ його поміщено в місяцї (R. Davids, Buddhism, 197). Отся джатака є й у сусїдніх Українцям Калмиків.

Найзамітнїйша схожість одної джатаки про втїленє Будди під формою царського сина Асадріси з історією про чудесне стріляне Палія в страву Мазепи й Короля XII і подекуди з леґендою про Михайлика. Асадріса був найстарший царський син, але зрік ся права на престіл у користь молодшого брата; коли його обвинуватили, що хоче вбити свого брата, то він сам пішов на заслане (анальоґія — Палій у Сибірі). Там він наймив ся за тяжкі ґроші на службу у царя Саманії яко чудесний стрілець. Тодї 7 царів облягають його брата і той посилає покликати на поміч Асадрісу. Асадріса являє ся коло Бенареса, піднимає ся на перевіз і відти кидає стрілу з привязаним до неї письмом: „Отсе перша стріла з руки Асадріси; коли прилетить іще одна, то всї будете вибиті". Стріла впала на трапезу, де сїм царів їли риж; царі налякали ся тай утїкли в свої міста, — як Мазепа й Кароль, додамо ми, в декотрих варіянтах українського оповіданя (Hardy, A manuel of Budhhism, 114—116 The Açadrisa Jataka). Далї чудесна своєю вагою шабля Палія 5 пудова (пор. жезло болгарського хлопчика у Качановского, пр. 113) і чаша його з пів ведра (пор. у Каллаша, 96 і дод. V) нагадують ті чудовищно великі річи Будди, які в Індії показували китайським подорожним буддисти і які й доси обожають ся в ріжних місцях у східній Азії. З поводу статї д. Каллаша, яку ми дістали вже після

Лишає ся нам іще розглянути відносини французького романа про царя Кустана та посвоячених із ним европейських літературних і устних оповідань до леґенд про Чандраґупту. Свояцтво того романа, його фабули, з оповіданєм про Чандрагасу в Джаймінї-Барата очивидне і вказане в зацитованій статї Вебера. Питанє лише, яким чином дістала ся тота фабула в західну Европу тай де звязала ся з іменем Констанса, коли не Константина? На сї питаня можна буде відповісти на певно аж тодї, коли дослїдить ся старанніше стару літературу тай устну словесність передньої Азії та південно-західної Европи. Але вже й a priori можна сказати, що те перекроєнє оповіданя про Чандраґупту та приспособленє його до засновника Царгорода мусїло стати ся не далеко від сього міста, себ то в межах византийської культурно-політичної области, відки його перейняли романські хрестоносцї вкупі з самою фабулою романа. Ся фабула могла перейти з Індії в ту область через Малу Азію, бо є вона і в арабській літературі. Але, розуміє ся, ся історія могла перейти в Европу й иншою, більше північною дорогою. В усякім разї інтересно, що східно-европейські варіянти сеї історії, а особливо казки про Марка Богатого та щасливого хлопця збєрегли в собі декотрі буддийські риси взагалї і спеціяльно декотрі риси з цикля оповідань про зацарюванє Чандраґупти далеко яснїйше, ніж навіть арабські.[1])

Се можна сказати особливо про згаданий вже варіянт у Чубинського. Починає ся він ось як: „Багатий Марко хтїв усїх (людий[2]) запросити до себе у гостї. Десь-то там вуин бачив Бога“ і його запросив.[3]) „Добре, каже Буиг, я прийду, як ти вистелеш мнї дорогу сукном“. — Поїхав багатий Марко на яр-

---

того як була надрукована перша половина отсеї розвідки, вважаємо потрібним зазначити, що вона не дає нам нового варіянту оповіданя про зачатє Палїя, — даний варіянт, се вже розклад старих мотивів: особа, яка знаходить череп, не палить його сама і череп нїчого не каже. Як лише селянин попробував підняти черепа, він розсипав ся на попіл і після того той же селянин, не знати з якої речі, несе попіл у хату (op. cit.).

[1]) Зо збірки Cardonne-a, якої не маємо тепер під рукою. Зміст арабського варіянта наведено в статї Вебера та д. Веселовским у Romania, нр. 22.

[2]) Слово „людий“ вставлено Др — овим. [3]) В оригіналї зам. „його запросив“: „і просить його, щоб Буиг приїшов до його в гостї“.

марок, накупив сукна, вислав дорогу і поставив вартовників, щоб нехто не їздив по сукну. — Стоїть, стоїть[1]) варта, аж іде три старці, а то не старці були, а сам Буиг і з ним два аньоли. Вартовники і кричать: „Не йдіте сюди, по сукну буде йти сам Буиг до багатого Марка в гості!“

„Пустіте, добрі люде“, каже Буиг,[2]) „ми не йтимем по сукну, ми сукно[3]) будемо одгортати“. Варта їх пропустила і пошли вони собі. Ідуть тай ідуть, аж захопила їх нуич. Зайшли вони до багатого Марка просити ся на нуич. Багатий Марко не пускає (їх) і каже:[4]) „У мене тепер багато гостий буде, де я вам дам місце? Ідіть собі до другого,[5]) у мене сегодня і без вас буде повно людей.

— Та нам, каже Буиг, хорошого місця не треба, нам альби яке, ми туилько переночуємо“. Довго багатий Марко не пускав, а після познав сестру і каже:

„Заведи їх туди, де курі живуть, нехай там переночують, коли вони не хтять іти до другого господара.[6])

А сестра повела їх у пекарню, дала їм на вечеру скоринку[7]) хлїба і каже:

„Повечеряйте, люде добрі, тай лягайте тут собі спать, де хто захоче, а я пойду гостей приймать“. І пошла. Пошла вона з хати, та не пошла у покої, та стала пуд окном і дивитьця круз окно, що тиї старці будуть робить. Дивить ся,[8]) сидять вони на лаві і вечерають. — Коли прилїтає два аньоли і кажуть Богови:

— Господи, народилась дитина, яку йому долю дати? — А Буиг і каже:

— Багатого Марка їй царством обладати.“ І т. д.[9])

Другу половину сеї казки ми зрезюмували в першій главі нашої студії.[10])

---

[1]) Одно „стоїть“ додано у Др—ва. — М. П.

[2]) У Др—ова: „рѣкълъ Господь“. [3]) У Др—ова зам. „сукно“ поставлено „го“. [4]) У Др—ова: „не ги пусиѫлъ и извикалъ“. Слово „їх“ вставлено Др—вим. [5]) Роз. „чоловіка“; у Др—ова хибно: „на друго мѣсто“. [6]) У Др—ова знов „мѣсто“. [7]) У Др—ова докладнїйше: „по една коричка хлѣбецъ“. [8]) „Дивить ся — гледа“ додано Др—овим. — М. П.

[9]) Оповідане виписуємо з українського оріґінálу, лише розміщене тай інтерпункції беремо з розвідки Др—ова. Оповідане записано в м. Дрогичинї, Кобринського пов. Гродненської ґуб.. — М. П.

[10]) В другім українськім варіянті (у Драгоманова, 329 і д.) подібного початку нема, і навіть пророцтво про будущу величність хлоп-

Схожість оґсього варіянту, а спеціяльно його вступу, з епізодом про появу браміна Чанакіі в храмі богатого Нанди та

чика пропущено. Марко знаходить його в своїй постелї тай гнівається, чому він плаче „ангельським голосом“. Але в тім варіянті інтересні й декотрі інші малі буддийські подробиці, які ми зараз же вкажемо. З великоруських варіянтів що до початку найблизше стоять до варіянтів Чубинського: Афанасьєв, т. IV, 426—429, із альманаха Максимовича „Денница“ (чи не переклад із українського?), далї Садовнїков, нр. 86 (тут Бог являється Маркови у снї тай обіцяє йому, що прийде до нього в гості), Афанасьєв, III, 109 (купець Марко ненавидить старців і тровить собакою двох бідаків; донька його Анастасія Прекрасная на силу випросила для них маленьке місце в стайнї, аби переночували), в дальшому варіянтї сам Марко опиняється при народинах хлопчика, якому Бог дає імя тай щастє Маркове. Початок одного з білоруських варіянтів (у Романова, Бѣлорусскій Сборникъ, т. I, вип. 3) більше похожий на український (Чубинський, op. cit. 338, нр. 83), але коротший: Марко беньketував зі своїми гостями, розгуляв ся тай повідає: „Як би до мене на сей беньket прийшов сам Бог, і його було би чим прийняти!“ Лише що він се сказав, аж приходить старець і просить ся у Марка на ніч. Марко післав його в кухню і т. д. Мотив сього початку перемінив ся у Білорусів в окремий апольоґ (Романовъ, тамже 337-338, нр. 826): один богач не пускав бідних у свою хату, але все замикав їх у лазьню (лазьня вважає ся за „погане“ місце, де в ночи являють ся чорти). Раз йому захотїло ся запросити в гості Бога; він прикляк перед образом тай став просити Бога, аби прийшов до нього. Дорогу від образа до своєї хати казав устелити полотном - запросив усїх панів у сусїдстві*) і сїв тай чекає Бога. Аж ось іде й Бог, але не в усій своїй величности, а в подобі старця. Богач казав замкнути його в лазьню, але не знайшовши його другого дня рано, переконав ся, що то мусїв бути сам Бог. У другім варіянтї (Романовъ, тамже 198, нр. 27**) Марко Богатий не пускає бідаків; Бог „захоцєв правіло, зняць сам с прабоґатаго Марочки“ тай пішов до нього в гості в подобі старця. З богатьох західно-европейських варіянтів сеї казки найбільше схожі риси з українським варіянтом Чубинського зберегли в своїм початку більше східні: хорватський (Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, II, нр. 82), де Христос і апостол Петро просять царя, аби прийняв їх на ніч; той вигонить їх, а вони йдуть до вівчаря, якого жінка родить щасливу дитину; данські (Grundtvig, Gamle danske Tinder, нри 214 і 215, в Romania, 1877, 184—186). В першому варіянтї богач Петро Мёллєр приймає богато гостий, які сидять на тїсних островах. Раз явив ся й чужинець, за ним увійшов чоловік і жінка — вагітна. Господар помістив жінку в кімнатї на лавицї. Коли жінку вхопили муки злогові, він післав її в кухню. Тодї чужинець

---

*) У Др—ова недокладно: „й инших гостий“. **) У Др—ова хибно: 21. — М. Н.

його прогнанє кидає ся в очи. Розуміє ся, український вступ отсього епізоду сильно перероблений, але до того степеня в індийськім і навіть спеціяльно буддийськім дусї, що можемо догадувати ся вповнї підставно, що той вступ, а ще більша вся фабула нашої казки про Марка Богатого, склали ся коли не безпосередно в Індії, то бодай в якійсь дуже близькій їй західній (колись буддийській) сторонї, вже хоть би тому, що мотив про мандрівку Бога по землї в ріжних подобах — переважно буддийський мотив, бо відповідає буддийській доктринї про втїлованє ріжних боддісатвів і буддів аж до Сакіямунї тай його самого — і повторяє ся в сотнях оповідань, — джатаках і инших.

Те, що Марко Богатий запрошує Бога до себе в гості і ладить ся прийняти його — сї два епізоди нагадують на певно запросини Сакіямунї тай инших Буддів ріжними царями в ріжні міста — особливо встелюванє дороги нагадує нам щось подібне в леґендах про Дінанкару-Будду.[1]) Здає ся, що ще за буддийського часу мотив про образу незвісного браміна встиг перемінити ся в мотив про те, як цар не пізнав Будду тай Боддісатву і відповідно тому инакше закрасив історію про перехід царства в руки незвісного молодця Чандраґупти-Чандрагаси.

Сам той молодець рисує ся в повисших індийських оповіданях чудесними рисами, які нагадують Будду тай боддісатвів (напр. Вікрамадітію в Арджі Бурджі) і цїкаво, що богато з тих рисів зберегло ся і в европейських варіянтах казки про Марка Богатого, особливо в більше східних: українських, великоруських і балканських. Так напр. в українськім варіянтї у Драгоманова щаслива дитина названа дитиною з ангельським

пророк що дитина буде дуже щаслива. В другому нумері сам богач попадає на родженє хлопчикови. Його переносять у хлїв, бо породїля була в колибі. Христос і Петро, які почували у хлївї яко подорожні, назначили долю хлопчика. В мадярській казцї (Stier, Ungarische Volksmärchen, нр. 17) Христос, сьв. Петро і богач зустрічають ся коло постелї бідолахи, який заслугує собі прихильність Христа, бо подумав, що то сьвященник і попросив його, аби його поблагословив.

[1]) Rhys Davids, Buddhist birth Stories or Jataka tales. 9 – 10: Жильцї Рамми, запросивши в гості Дінанкару, вирівняли дорогу, вкрили її піском, посипали пахучим корінєм і квітками, прикрасили прапорами й т. и. 12: Дінанкара розмірковує, в якій формі йому ввійти в Рамму; 34: Бодісат у формі браміна запрошує Манґалу-Будду, при чім Індра, в подобі будівничого ставить миттю чудесний двір на прийнятє; 124:

голосом, а чудесний, милий і сильний голос уважає ся за прикмету Будди, який починає говорити тим голосом зараз після своїх народин. В тім-же варіянті, коли Марко Богатий прогнав дитину в ліс зимою, то зараз же з неба спустила ся над ним тепла дуга, накрила його тай захистила. Подібно й у Садовнікова, але тут окрім того навкруги хлопчика виростають квітки й трава, як і в Афанасьєва (IV, 427, III) тай у Романова ст. 199, де кинена в сніг дитина грає ся пістрем і квітками. Ясний-же, квітковий промінь із неба являє ся і при зачатю Будди в богатьох азіятських леґендах,[1]) а чудесне сьвітло блискає при його народинах.[2]) Квітки та дощі з квіток, се стала поява в усіх пригодах його житя, від зачатя й народин.[3])

По одному з альбанських варіянтів отсеї казки, коли покинули щасливого хлопчика в горах, то прийшла коза тай годувала його.[4]) Ся подробиця нагадує вповні подібні подробиці в богатьох буддийських леґендах і спеціяльно в леґендах про Чандраґупту, якому звірі кілька разів показували свою прихильність.[5])

Сакіямуні-Будда приходить у гості до батька царевого в подобі старця. Приймають його велично. 130: Купець просить до себе самого Будду і в честь його будує при дорозі гостинницї. Там же: 36, 116, 117 Індра перекидає ся в браміна. Те саме в наведених Моррісом джатаках у Folk-lore Journal, 1884. 338 і д.

[1]) Koeppen, Die Religion des Buddha, I, 76.

[2]) Le Lalita-Vistara, trad. par Foucaux (Ann. du musée Guimet W I, 80).

[3]) R. Davids, Jataka, 45, 47, 85, 96 і и. Kern, Der Buddhismus, I, 28 і и.

[4]) Dozon, Contes albanais, 101—102.

[5]) До сказаного вище додамо тибетську леґенду про початок цівілізації тай будлизму в тій сторонї, оповіданє, де двічі повторяє ся мотив про підкиненого та найденого вівчарем хлопчика (Koeppen, Die Religion des Buddha, II, 48 і д.). Ся леґенда цїкава тим, що містить при купі кілька рисів, найбільше спільних з оповіданями про Чандраґупту та щасливого хлопця, який дістає царство Марка Богатого. Вона виложена тибетським письменником Сланан Сседсною. У царя Бадсатів (Наталь, в Індії) народив ся чудесний хлопчик, із чудесними тілесними знаками: з плівками між пальцями, з зубами, які блищали як жемчуг із великої морської устриці і т. д. (Се-ж ознаки Болдісатви. Пор. Burnouf, Lotus de la bonne foi, App. VIII) Цар прикликав ворожбитів-брамінів і ті сказали йому, що хлопчик може напакостити йому, коли виросте, то ліпше нехай його убє. Але слуги царські не могли вбити хлопчика нїякими струментами, тому кинули його в мідяну скриню тай пустили на Ґанґес. Скриня виплила коло колиби вівчаря, який, аби

Коли зрівняємо всї ті подробицї в східно-европейських варіянтах казки про Марка Богатого, особливо-ж українські та великоруські, з ріжними подробицями в індо-буддийських оповіданях, які ґрупують ся коло Чандраґупти та його подоб, як Вікрамадітія й инші, то маємо право вивести, що ще далеко швидше — ще перед повстанєм індийського варіянта казки про Чандраґупту в Джаймінї Барата, (де вже не знаходимо нїяких на певно буддийських подробиць, які подибують ся в східно-европейських казках про Марка Богатого) — мусїли вже були повстати в буддийському сьвітї якісь варіянти оповіданя про перехід царства Нандового в руки щасливого плєбея, які послужили за первовзірцї европейських казок, що розвивають сю саму тему. Зовсїм натурально, що з усїх тих казок найпервіснїйші, спеціяльно буддийські риси мусїли зберегти ся в найбільше східних, особливо руських, у яких зберіг ся навіть епітет богатий Марко, відповідно богатому Нандї. Се каже нам догадувати ся, що сї казки розповсюднили ся в Европі через руську область.

Окрім показаних вище спеціяльно буддийських подробиць, у руських варіянтах мусимо зазначити, яко характеристичну ріжницю, двоістий демократичний кольорит, який зовсїм годить ся з духом буддизму. В них не лише богацтво Марково допа-

---

спасти хлопчика від царського переслїдування, поклав його в лїсї за дерево і лише доглядав його, а птицї й звірї годували його, приносили йому найлїпші плоди та мясо. В одним схожім готенським оповіданю — в Китайськім Туркестанї, перший цар тої країни ссав грудь, яка вийшла з землї (Lassen, Indische Alterthumskunde, IV, 724). Кінець оповіданя відбігає від основної теми: хлопчик замісць понищити своїх гонителїв і зайняти престіл, дорісши, виселяє ся на північ, де панове неба й землї признають його за сина Маги (Maha-Brahma) і він стає Тибетським царем. (Schmidt, Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelassiens, 20—27). Але сього кінця треба було Тибетцям, аби вивести початок свого панованя з Індії, відки вони дістали буддізм і вкупі з ним, розуміє ся, й елєменти вложеної вище лєґенди. Завважаємо, що ся лєґенда переведена і на калмашську мову — себ то на мову того буддийського народа, який оселив ся найдалї за захід і живе тепер серед руських Славян. Цїкаво, що по переказам українських козаків, славний запорозький герой другої половини XVII ст. Іван Сїрко († 1680 р.) родив ся з такими зубами, як герой тибетського оповіданя і як Боддісатва взагалї. (Єварницький, Запорожье, II, 76). Зрештою, в західній Европі істнує подібний переказ про Ричарда III, Мазаринї, Людвика XIV, Мірабо. Акушери кажуть, що ся поява буває дїйсно (Golay. Conseils aux jeunes mères, 377).

дає ся в руки бідака, але й сам Бог являє ся в виді старця. При тому великоруські й українські редакції ріжнять ся ось чим: у перших Марко лише богатий купець, а в остатних він стає царем. На сю ріжницю вказали ми і в варіянтах казки про гордого царя. Великоруська редакція очивидячки не хоче назвати царями несимпатичних героїв сеї новелі.[1])

Вертаючи ся до французького романа, де тема Марка Богатого приспособляє ся спеціяльно до засновника Царгорода, ми повинні признати, при всій схожости основи сего романа з народніми казками, які мають ту саму тему, що сумнівно, чи ті казки послужили безпосереднім жерелом романа.

Ледви чи сей роман повстав від разу в Франції. Імовірнійше, що він повстав із якогось иншого більше східного оповіданя, яке мусїло скласти ся в области византийського вплыву, може й у самій Византії, якої історики були вже на стілько вчені, що ледви чи могли допустити так вільно оброблену історію великого імператора й сьвятого. А що роман про Кустанта тай його книжні західно-европейські подоби не мають ніяких спеціяльно-буддийських рисів, то треба здогадувати ся, що основа їх перейшла через передно-азіятські країни, де панували то слабше, то сильнійше розвиті монотеістичні системи — зендсько-христіянсько-могаметанські, які стерли, імовірно, буддий-

---

[1]) В примітці до викладу сути казки про Марка Богатого та фатального молодця ми навели болгарську казку про фатальну дівчину, що була назначена за жінку комусь (у первісній основі та особа, розуміє ся, мусїла бути звісна й богата) тай дійсно виходить за нього, не вважаючи на всї заходи, яких уживає її наречений, аби се відвернути. Ся казка розповсюднила ся доволї широко (Пор. напр. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, нр. 2; Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten, II, 94; Сборникъ матеріяловъ по этнографіи, издав. при Дашковскомъ Этногр. Музеѣ IV, 9; Ждановъ, Къ литературной исторіи русской былевой поэзіи, 143. У декотрих із її варіянтів основний мотив компліkує ся ось чим: нареченій приписує ся якась хороба, від якої її вилічує назначений їй чоловік ударом, — але основа сеї казки має в собі лише витяг із казки про Марка Богатого та фатального молодця, приспособлений до дівчини. Осетинський варіянт казки про Марка Богатого (надрукований у Сборникѣ свѣдѣній о племенахъ и мѣстностяхъ Кавказа, II, і зрезюмований коротко в Romania, нр. 22, 154 А. Веселовским), зберігає рис, який вяже оба оповідання: тут богач, дізнавши ся, що дочьці його назначено вийти за муж за бідного, кидає ся на вагітну і розрізує їй живіт, але, розуміє ся, дарма. Ідея всїх отсих варіянтів фаталїстична.

ськo-пантеїстичні риси оповіданя, збережені в устних східно-европейських редакціях, особливо в руських. Але устні західно-европейські варіянти сього оповіданя могли повстати і зо східно-европейських — напр. із руських, коли допустити, що буддийські подробиці в фабулї тай картинах стирали ся тим більше, чим більше віддалювали ся на захід, а рівночасно з тим і буддийсько-демократичний характер оповіданя уступав місце христіянсько-фаталїстичному. Завдяки імовірно тим ідеям, демократичній та фаталїстичній, ся власне галуза оповідань про Чандраґупту розповсюднила ся більше ніж усї инші. Її відгуки подибує ся від Індії аж до Антлянтицького океана.

Що до тої ґрупи оповідань, до яких можна причислити Каллїстові, італїянські та Гайденрайхові з їх подобами, то їх мусимо віддїлити від усїх тих, які ми розглядали висше, бодай доти, доки не знайдуть ся оповіданя, які би їх очивидячки звязали з иншими, що нас осьдечки займають. До того часу схожість згаданої висше ґрупи з сими остатними дуже далека, особливо з ґрупою, до якої належить французький роман і казка про Марка Богатого. Окрім того доси ще не знайдено їх загального басейну, подібного тому, який представляють напр. індийські оповіданя про Чандраґупту та Чандрагаçу в відносинах до сербської тай української леґенди, болгарської пісні та французького романа. В усякім разї із сеї особливої ґрупи оповідань про Константина Великого в славянській области нема ні одної близшої подоби, тому ми й не маємо підстави займати ся довше нею в отсій розвідцї.

Але ми не можемо скінчити її, не звернувши уваги ще на декотрі подробиці в оповіданях про Марка Богатого, особливо в устних, які ми доси навмисно пропускали тому, що вони належать до головної теми фабули; та вони, з другого боку, дуже інтересні, яко примір буддийського впливу на східно-европейську і особливо славянську словесність. Богато европейських варіянтів казки про Марка Богатого, особливо славянські, додає до основної вигадки ще один мотив: Марко посилає свого фатального зятя в далеку й чудесну країну тай поручає йому важкі й небезпечні дїла задля того, розуміє ся, аби його звести зо сьвіта; але фатальний молодець виходить побідно з тих нових небезпек і в декотрих варіянтах повертає справу навіть так, що сам тесть попадає ся в сїтку. Дуже скомплїковано, хоть і не так звязно, розроблений той вставлений мотив у згаданім висше галицько-українськім варіянтї у Драго-

манова, про Марка Богатого та про хлопця з ангельським голосом.

Після оповіданя про весілє „молодця з ангельським голосом“, той варіянт каже „паничеви“ [1]) йти зараз же геть. У дорозі приходить він до перевозу. Перевізник за кождим разом, як перевезе кого на другий беріг, то сам вискакує з чайки, а на його місці мусить лишити ся подорожний. Щасливий молодець знав се, тому швидше вискочив із чайки. Далі він здибає „пса смердячого“, ще далі засмердженого чоловіка і дві дівки, які держали ся за волося, і нарештї приходить до двора „проклятого“ (чорта), де завиває ся у гороховий мандель (сніп) і минаючи лихих собак іде просто в двір. Там його зустрічає жінка чорта,[2]) яка налякала ся, аби його не ззів її чоловік, коли верне ся на ніч і тому сховала його під корито Коли „проклятий“ вернув ся й заснув, вона будить його[3]) тай питає ся, які предмети бачив Марків зять по дорозі. Чорт поясняє при сій нагоді, що на перевозі сидїти муть до смерти або Марко або його зять, що в смердячій собацї сидить людська душа і що хто би пацїр вимовив за неї, той би вибавив її — те саме і про засмердженого чоловіка тай про дівки. Після того жінка[4]) „проклятого“ питає ся, кілько гроший у Марка, і чорт відповідає, що у нього два слупа злота, два деяментів, три срібла і цїла гора ґалаґанів. Нарештї вона ж питає ся, хто на тім перевозі буде? „Менї ся видит, що Марко сам буде“, відповідає чоловік. На другий день рано Марків зять вимовив пацїр за визволенє „заклятих душ“, а в чайцї, в якій сидів сам Марко, вчинив ся нїмим, як йому наказувала чортиха, аби той не пізнав його по голосї, тай вискочив із чайки, ще було два сяги від берега. Так лишив ся Марко вічним перевізником проклятих душ, а зять його дістав у спадщинї всї його двори й богацтва.

Цїлий сей варіянт у загалї зле зредаґований, а найбільше його кінець: анї не згадано, пощо жінка проклятого завдає питаня свойому чоловікови,[5]) анї навіть, чому Марків зять іде в до-

---

[1]) У Др—ова: „молодий — младоженецъ“, що відповідає дїйсности. [2]) В укр. оріґіналї додано: „Она походила также із рускої віри“. У Др—ова се пропущено. [3]) У Др—ова сказано, хибно, що се робив його (чортів) син. [4]) Тут уже і в Др-ова: жінка. — М. П.

[5]) Тут Др—в помиляє ся. В укр. оріґіналї сказано: „І наказала (чортиха) му (паничеви) так: — „Слухай же, шо я буду з моїм ґаздов бесїдовати, жебись си в глову вбивав“. Із сего виходить, що панич мусів

рогу, зараз після весїля. В инших варіянтах, у яких є подібний додаток, усе те розказує ся докладнїйше. Так напр. у великоруськім варіянті у Садовнїкова (нр. 86) сам Марко, бажаючи вбити свого зятя, відводить його ще перед весїлєм „за тридевять земель, у десяте царство“ до ідолища, аби визнав, кілько у нього (Марка) гроший, бо не міг злїчити їх сам. По дорозї просить перевізник Маркового зятя запитати ся ідолища, кілько часу ще йому бути перевізником і хто буде після нього? Далї зять подибує стовп золота, високий від землї аж до неба (?), який йому поручає запитати ся, кому він допаде ся.[1]) У Афанасьєва (IV, 422—29) Марко посилає свого зятя по весїлю до чарівника людоїда (так само як у більшій частинї европейських варіянтів). Окрім перевізника, ще й селянин, який висїв на колї в воздусї, просить зятя дізнати ся від чарівника, кілько ще часу має ним хитати вітер. На се чародій відповідає: поки хто його не вдарить палицею з усеї сили, тодї селянин розсипле ся золотом і камінєм самоцьвітним. Розуміє ся, що зять загарбує все те богацтво; Марко відходить і стає перевізником.

В иншім варіянтї Афанасьєвської збірки (III, 113—117), де проводини (до царя Змія за даниною, або аби дізнати ся про долю трьох королїв) відбувають ся теж по весїлю, окрім перевізника приходить дуб (у якім, як показує ся, захований скарб) і риба-кит, і теж поручають подорожному, аби запитав ся, що треба за них. Ся риба лежить через море. Герой казки, який має тут імя героя иншого цикля казки — Василій Безсчасной — іде по ній як по мостї. Ся риба, якій кінні та піші пробили тїло до ребер, питає ся, чи довго їй ще лежати так? — На сей запит дївчина красуня відповідає: „поки не виригнеш дванацять кораблїв Марка Богатого“.[2])

перше оповісти чортисї, які дива бачив по дорозї (се пропустив неуважний оповідач або записувач казки) і що чортиха („з руської віри“) випитує ся про те все свого чоловіка сьвідомо на те, аби виратувати закляті людські душі. Казка в збірцї Др—ова („Дитя съ ангельскимъ голосомъ и Марко богатый“), надрукована на ст. 329—332, узята в „Казок“ Игнатія з Ніклович (Львів, 1861). — М. П.

[1]) У братів Ґріммів зять посилає ся не по те, аби злїчити грошї в касї, але по те, аби принести три золоті волоси з голови чорта. Сю завдачу сповняє баба героя. Питаня є инші, з виїмком питань перевізника. Подібно й у чеській казцї у Ербена „Sto prostonárodních pohádek“, нр. 1.

[2]) В білоруськім варіянтї (Романовъ, ст. 202—203) щука-риба проковтнула дві ротї піхоти та три роти кінноти.

Сеся риба-кит, тай ріжні скарби, які дістають ся в руки подорожного (як оповідає ся в що йно наведених великоруських казках), незвичайно важні, бо вказують на те, відки походить увесь сей мотив про посилане в займаючій нас легенді. Сей мотив узято з особливої східно-буддийської казки, якої доси ми пізнали лиш один примір — аннамську редакцію,[1]) хоть певно вона найде ся і в декотрих більше західних редакціях. Ми наведемо її тут цїлком, як через її повноту тай характерність, так і через те, що надрукована вона в виданю новім і певно мало ще розповсюдненім серед славянських учених:

„Був колись чоловік, якого рідня бідувала три поколїня; він був нещасливий, як і його батько тай дїд. Каже він сам до себе: „Повідають, що нїхто не може належати нараз до трьох богатих родин і що нїодна родина не може бідувати три поколїня — чомуж я маю бути виїмком?“ Чув він, що Цар небесний жиє на однім острові тай рішив піти запитати ся його про свою долю. Пішов він, але за якийсь час вийшов йому хлїб і він зайшов у хату богача, попросити, аби йому дали що перекусити. Богач запитав ся його, куди він іде, і дізнавши ся про цїль, сказав йому: „Дав би я тобі грошi, як би ти запитав ся Царя небесного за мою справу; я богач і все я творив добро, та не маю синів; маю лиш доньку тай та з роду нїма. Прошу тебе, запитай ся, що за причина тому нещастю“.

Господар дав бідакови грошi тай казав йому йти. Минуло доста часу, а бідак іще не дійшов до острова, і знов йому вийшов хлїб. Повернув він у хату другого богача попросити підмоги. Той богач мав сад, заведений ще перед тридцятьма роками; дерева в нїм були великі і гарні, але не родили. Він дав бідакови потрібне, тай поручив йому запитати ся, що тому за причина.

Бідний знов пішов своєю дорогою тай зайшов на беріг моря. Бачить він, що нема як перейти на супротивний беріг, сїв тай заголосив. Ба-ба (рід морської черепахи) вийшла з води тай питає ся його: „Куди ти хочеш іти?“ Подорожний оповів їй свою історію тай сказав, яка у нього морока. Ба-ба сказала йому: „Я занесу тебе на острів, коли запитаєш ся, чому я, каючи ся тутечки вже тисячу років, ще не перемінена в яку иншу

[1]) Landes, Contes et legendes Annamites, 1886, пр. 60.

форму".[1]) Бідний згодив ся сповнити сю просьбу, сів на хребет Ба-би тай опинив ся на острові.

Бідак упав до ніг Всевишнього тай сказав йому: „Я прийшов сюди завдяки Ба-бі, яка мене перевезла, і без якої я ніколи не зайшов би був сюди. Вона поручає мені запитати ся, чому після 1000 років каяня, вона ще не змінила форми, а все ще Ба-ба?" Цар небесний відповів: „Ся Ба-ба має дорогий камінь; поки не віддасть його другому, не перемінить своєї форми а лишить ся Ба-бою". Бідний сказав тоді небесному цареви: „Є на сьвітї богач, який творить богато добра: чому-ж він не має синів і чому донька його нїма зроду?" — Цар відповів: „Тій дївчинї суджено піти за муж за першого доктора наук; коли вона побачить того, хто їй назначений на чоловіка, то й промовить".

Добрий чоловік запитав ся і за причину, чому дерева в саду другого богача не родять. Цар відповів йому: „В тім саду закопано богато золота й срібла; коли те буде забрано, дерева стануть родити". Бідак був заспокоєний в усїх сих точках, і став нарештї питати ся дещо й за себе особисто, але Цар небесний розсердив ся: „Я, каже, прийшов суди, в пустиню відітхнути. а люди й сюди лїзуть доїдати менї." Він вернув ся на небо. а подорожний лишив ся з відповідями на всї питаня, з виїмком того, яке інтересувало його особисто. Він подумав, що така вже його доля тай пішов назад. Ба-ба вийшла з моря тай запитала ся, чи з'орудував він, за чим ходив? Бідак оповів їй, як стало ся з ним, і сказав їй, що відповів небесний Цар на його питаня. Ба-ба зважила, що нїхто не знає за камінь, то й повірила бідакови, виплювала камінь і подарувала його бідакови за його услугу, тай зараз же стала чоловіком і попрощала ся з своїм приятелем.

Прийшовши в хату старця, який мав неплідний сад, подорожний оповів йому, що йому сказав Господь. Зараз же стали копати в саду тай найшли скарб. Господар саду хотїв дати

---

[1]) По буддийській і взагалї індийській доктринї, коли хто кає ся і жиє в видї низшої істоти, то мусить відродити ся в видї висшої. Подібні представленя, які подибують ся в европейських казках (напр. висше, людська душа в собачому тїлї) зовсїм не сходять ся з христіянською доктриною і вже через се їх треба признати за відблиски чужих, індийських представлень, хоть вони й мають христіянський відтїнок.

увесь скарб подорожному, але той згодив ся взяти лише половину. Забогатівши, подорожний став учити ся і за кілька років здав екзамен тай дістав степень: перший доктор наук (trang nguyễn). Цар дозволив йому врочисто вернути ся в свою батьківщину. Йдучи попри хату першого богача, він повернув туди, аби здати справу з порученя, яке дістав був колись. Лише що повторив слова Царя небесного, а донька господаря й промовила. Богач переконав ся, що небо заявило свою волю тай віддав свою доньку за доктора".

Доладність отсего оповіданя, повна відповідність основи тай усіх подробиць буддийським релігійно-моральним доктрінам не допускають нїякого сумніву, що маємо тут оригінальне оповіданє. Сего нїяк не можна твердити про його европейські подоби. Що з тих подоб великоруські — виразний відгук індийських, сего, бачить ся нам, не треба й доказувати. Инші більше відхиляють ся від оригіналу, але-ж (чи брати їх цїлі, чи розглядати їх подробиці) очивидно, що вони посвоячені.

Своїми подробицями Галицький варіянт є один із тих, які найбільше віддалили ся від анамського оригіналу. В ньому зовсїм пропущено мотив, що Марків зять найшов скарб у дорозї (а в тім, сього мотиву й не потрібно в казцї про Марка Богатого, бо зять і без того дістав у спадщинї все Марково богацтво), але за те знов ідейна звязь із тим оригіналом більше збережена нїж в инших; ідея про визволенє грішників розвита в ньому на три опади, хоть і по католицьки — молитвою. Одна з найбільших ріжниць европейських наслїдувань від азіятсько-буддийських, се перекиненє черепахи в перевізника, але се перекиненє було доконечне задля звязаня оповіданя про мандрівку нещасливого бідака до неба з оповіданєм про Марка Богатого та його зятя. Один із великоруських варіянтів зберіг виразні ознаки перехідної форми в самім імени Маркового зятя — Василій злосчастний, тай у поставленю в ряд прошаків і рибикита, з богацтвами, які та виригує. Де звязали ся сї дві теми, сего ще неможливо сказати, але ледви чи се стало ся в Европі, імовірнїйше що в Азії. В користь сего здогаду промовляє те, що подробиця про щуку, яка лежить через море і яка проковтнула моряків, є як ув одній із великоруських казок, так і в кірґізькім оповіданю, посвоячєнім із анамською казкою.[1])

[1]) Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens, IV, 373; Luzel, Légendes chretiennes de la Basse Bre-

Дуже інтересний був би порівняний дослїд тих картин, які бачить Марків зять і тих поручень, які він дістає, напр. у галицькім варіянтї, по дорозї, тай усїх тих подробиць, які в казцї про Марка Богатого та його зятя (в її теперішнїй формі) перемішали ся з иншими, де описує ся вільна або невільна мандрівка „на той сьвіт“ до доброго або злого Бога, з казками посвоячениими з наведеною висше анамською.[1]) Такий дослїд був би характеристикою тої сумішки моральних ідей і есхатольоґічних картин, яка істнує тепер в устній словесности ріжних европейських народів і в якої склад увійшли елєменти індийські, іранські, жидівсько-талмудичні, клясичні, христіянські тай магометанські — всї скомпліковані, особливо остатнї чотири — і в якій національного, краєвого матеріялу знаходимо дуже мало. Але подібний огляд завів би нас дуже далеко; а ми вже й так відбігли подекуди від Констáнтинівської лєґенди.

Згадаємо ще лише те, що східно-азіятське оповіданє про мандрівку нещасливого бідака, який іде дізнати ся від всевишнього Бога про причини своєї бідности, що те оповіданє зайшло і в Европу, незалежно від його комбінацій з історією богатого царя та його фатального зятя, і послужило за основу богатьох інтересних варіянтів, власне у Славян, особливо південних. Така сербська казка про Усуда (Долю), надрукована ще в збірцї Караджича „Српске Нар. Приповјетке“ (нр. 13), де бідний стає сьвідком того, як Доля (Судїльниця) назначує в ріжні дни, при ріжних обставинах, долю роджених того дня людий, тай дізнає ся при тій нагодї про свою долю, а за одним заходом і про щасливійшу долю дївчини, з якою мусїв оженити ся, аби визволити ся від своєго нещасного стану. Недавно дав д. Краусс відгуки нових варіянтів тої казки (Krauss, Sreća, Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven, 100, 104). В другому томі отсего „Сборника“, в віддїлї „за народни умотворения“, 195—198, надруковано болгарський варіянт на сюж тему

---

tagne, I, 249—253; Schleicher, Litauische Märchen etc. 71 і д. Згаданий висше білоруський варіянт „Василь — удовинъ сынъ, богатаго Марочки зять“ (нр. 27) особливо інтересний своїми компліґаціями та сумішкою мотивів.

[1]) Типічні зразки таких казок є напр. у Афанасьєва, Русскія нар. легенды, нр. 8, Христовъ братецъ.

(Сироміот што го наіде Бога), кінець якого сильно відбігає від сербської казки.[1])

Безперечне (бодай для нас) східно-азіятське походженє вставленого в історію богатого царя та його фатального зятя мотиву, тай відмін оріґіналу сего мотиву в історії бідака, який іде до Небесного Царя, аби дізнати ся про свою долю — потверджує посередно й загальні наші здогади про азіятське походженє тих Константинівських леґенд, які займали нас найголовнійше в отсій статї. І ті пасемочки оповіданя про чоловіка, який іде, аби дізнати ся від Бога про свою долю, чинять у купі з названими леґендами частину того літературного тай морального капіталу, який узяли европейські христіяне від нехрестіянської і спеціяльно буддийської Азії.

6 квітня 1890 р. Софія.

Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина. Издава Министерство за Народното Просвѣщение. София. Т. II, 1890, научен отдѣлъ, ст. 132—184 і т. III (1890), ст. 206—246; тай окрема відбитка того ж року, ст. 53+41+1 (поправки). Повний підпис.

---

[1]) Схоже в сербським оповіданєм про Усуда (в тій його частинї, де Усуд означує долю людий тай дає бідакови щасливу наречену) є українське у Драгоманова, Малорусскія нар. преданія, 123 (Господь и св. Петръ даютъ счастье; пор. той же епізод, вставлений в иншу тему у Чубинського, II, 35) Се один із богатьох примірів близької схожости між українськими та балкансько-славянськими оповіданями. Великоруську казку у Афанасьєва III, 202, можна порівняти лише здалеку з сербською, українською та болгарською. Питаня, які нещасний у сербській казці збирає по дорозї від инших, аби їм принести відповідь від Усуда (і які не замітні в болгарськім варіянті), ріжнять ся як від анамських, так і від руських (у додатку до казки про Маркового зятя), — але вода, яка переносить сербського подорожного і яка поручає йому запитати ся Усуда, чому вона не має роду (відповідь: тому, що втопила чоловіка) нагадує відповідь анамської черепахи та кирґізької й великоруської риби. Питаня до подорожного, але в зовсїм иншому складї, знаходимо в тибетському первовірцї руських оповідань про Шемягин суд. (Benfey, Pantschatantra, I, 395). „Селянин, який висить на колї“ в варіянтї Афанасьєва (пор. висше) нагадує чоловіка, якого хитають вихри зо страшенною силою протягом 12 років і якого визволяє один із героїв Вікрамачарітри. (A. Weber, Indische Studien, XIV, 18—19).

Додаток. В нашій статї про сї оповіданя навели ми одно болгарське оповіданє із круга тих оповідань, у яких історія фатального молодця заступлена історією фатальної дівчини, але ще тоді висловили переконанє, що в болгарській народній словесности мусять істнувати й варіянти оповіданя про фатального молодця, в роді руських оповідань про Марка Богатого та його фатального зятя.

Наше переконанє виправдує ся в повнї: в першій книжцї збірника д. Д. Марінова „Жива Старина“, який вийшов недавно (Руссе, 1891) надруковано оповіданє про дитину й купця, що належить зовсїм до того круга. Початок сеї болгарської казки похожий на ті варіянти, які займають ся пророкуваннями про долю хлопчика, лише що ті пророкуваня заступлені тут ось якою суперечкою між Орісніцями (Судільницями):

Одна Судільниця сказала:

— Ану, назначім йому, аби зараз умер, бо батько його дуже бідний, а він девятий, то й не зможе його вигодувати.

Друга сказала:

— Хоть батько його й бідний, а про те якось годує инших, то вигодує й його; не умертвляймо його.

Третя сказала:

— І я так міркую; не умертвляймо його, але назначім йому, аби оженив ся з донькою того купця, та став його зятем і взяв його богацтво.

На се пристали й инші, тай пішли.

Далї розказує ся, як і в инших варіянтах отсеї казки, про невдатні проби богача звести хлопчика зо сьвіта, лише що болгарський варіянт удвоює особу, яка була післана купцем до його жінки з письмом, аби та вбила молодця.

В усїх звісних доси варіянтах, починаючи з індийських, посилає ся лиш одна особа, а то фатальний молодець. У дорозї здибає його донька купцева тай обмінює письмо на письмо з наказом до її матери, аби віддала її за него. В болгарськім оповіданю пропущена зовсїм усяка релїтійна ідея. Після післаня фатального молодця з письмом із присудом на нього, посилає ся друга особа з наказом до матери, аби та дала йому свою доньку. В дорозї оба післанцї здибають ся і припадково обмінюють свої письма. Другий післанець їдучи конем випередив фатального

молодця, що йшов пішки. Кінчить ся се оповіданє так як оповіданє про побожного молодця, який встиг утекти від смерти, котру йому готовив його господар (Der Gang nach dem Eisenhammer[1]); але се робить ся без якого будь реліґійного елєменту. Герой не пішов сам на заліэну гуту, де тесть казав убити його камінєм; остатній був сам убитий, коли прийшов подивити ся, чи сповнено його наказ. Пор. сербське оповіданє в „Archiv f. slav. Philologie“, B. I, 288, і хорватське, Valjavec, Narodne pripovjesti, 87 (при 6 і 7), 157 (XVI) і замітки до того в „Archiv f. slav. Philologie“, B. V, 70—74, тай словацькѐ у P. Dobšinskýj, Prostonarodne slovanske povesti, II, 3—12 (Cesta k sloncu). Пор. Revue des traditions populaires, 1890, нр. 17, 712.

В V. т. „Сборника за нар. умотвор. (ст. 151—153) є ще один новий варіянт болгарського оповіданя про те, як Бог назначує ріжну долю ріжним людям, — оповіданя, якого найхарактеристичнійшою формою є сербська повість Усуд. Кінець отого болгарського варіянта наближає ся до подробиць у відповіднім українськім оповіданю, в якому молодець находить щастє, якого шукав, у хаті своєї будущої жінки. Пор. той же „Сборникъ“, т. III, ст. 181 пр. „Archiv f. slav. Philologie“, B. V, 69—70; Valjavec, Nap. pripovesti, 236; Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, 26—29; Dobšinskýj, Prostonarodni slovanske povesti, III, 65—67 (Sytno).

Варіянт на тему Усуда знаходимо й у IV кн. „Бѣлорусскаго Сборника“ д. Романова, але той доволї віддалений і від південно-славянського і від українського.

---

[1]) Баляда Шільлєра, див. Gesta Romanorum, Oesterley, нр. 283, тай „Augsburg. Allgem. Zeitung“, 1872, нр. 272—275, Der Gang nach dem Eisenhammer; Hertz, Die deutschen Sagen in Elsass, 278; Rivière, Contes pop. de Cabylie, 32—38; Буслаевъ, Очерки, I, 248—249; Владиміровъ, Великое Зерцало, 28. До досліду про Великє Зерцало 48—49 (О повѣсти въ русскомъ прологѣ — „Слово, яко не достойно идти отъ церкви, егда поютъ“; Памятники стар. русской литературы, I, 81—82 (Повѣсть о благочестивомъ рабѣ). Тойже мотив подибує ся і в болгарській історії про Івана Хрестителя: „Сборникъ“ (за нар. умотв.), т. III, ст. 169 (Менъ баштами ма и заклелъ дуде сѫ литургига ни свѫрши, да ни фодѫ на рабута).

Див. далі в рецензії на „Живую Старину“ про болгарську казку, як бідолаха йде з питанями до Бога, як у наведеній нами анамській легенді.

Додаток III-й у „Сборник-у за умотв.“ т. VI (1891 р.), ст. 307—309 і в відбитці статї „Славянскитѣ прѣправки на Едиповата история“, ст. 112—114 (1891 р.).

Славянські варіянти одної евангельської леґенди.

Болгарське народне оповіданє „Дедо Господ и двама попове у гората“. Його подоби: великоруська, українська, білоруська, ґасконська та сербська. Первовзір отсих оповідань в історії молодця-мула в апокріфічнім „Євангелію про дїтство“. — Анальоґії в варіянтах історії про переміну дїтий у тім же евангелію. — Чи можливий вплив біблійного оповіданя про покаранє Навуходонозора? — Здогади про причини різкої ріжниці сучасних устних оповідань від східних повістий у жидівсько-християнському письменстві.

Відносини між так названими апокріфічними та канонічними евангеліями ще не досить пояснені літературно-історичною критикою, яка ще має дослїдити і подрібно і взагалї відносну старовину складових елємєнтів обох форм евангельських оповідань, їх жерел тай їх обопільного впливу. Але в загальних рисах можна вже сказати й тепер, що так названі апокріфічні евангелія ріжнять ся від канонічних перевагою чудесного елємєнту, який у богатьох із них майже зовсїм випирає морально-навчаючий елємент. Ось чому власне апокріфічні евангелія мали далеко більший вплив на народню масу та її устну словесність. Остатня, із свого боку, заволодївши звісним сюжетом, якого форму знаходила в декотрих письменних апокріфічних евангеліях, не лише що переробляла на свій смак фабулу оповіданя, але й проводила в ній свою власну мораль. Таким чином виходили устні оповіданя, часто так віддалені від первісних евангельських основ, що лише порівняне зведенє до купи богатьох варіянтів тих оповідань може відкрити їх звязь із тими основами.

У III томі сего „Сборника“ знаходимо один із богатьох примірів подібного роду оповідань, які кружать серед Славян, а власне оповіданє під заголовком: „Дедо Господ и двама попове у гората“ (Отд. III, 178—179). Ми звернемо в отсій замітці увагу читачів на се оповіданє, порівнявши його з иншими подібними йому, не маючи при тому претенсії вичерпати предмет, і вкажемо лише на ті варіянти, які маємо тепер під руками та нарештї й жерела сего оповіданя в апокріфічних евангеліях.

„Раз дїд Господь перекинув ся в старого чоловічка, верховинця.[1]) Пішов у лїс, нарубав деревини тай почав робити обідє на колеса. Робив, робив, коли прийшов до него піп: „Боже помагай, дїду!“ — „Дай ти Боже, здоровє, отче!“ відповів дїд. А на той час показала ся була темна хмара на небі і дїд Господь запитав ся: „Дїду попе! ба чи буде дощ?“ — „Буде!“ відповів піп. „А як не буде, то ти стань ослом!“ сказав дїд Господь і піп зараз же й став ослом. Не тривало богато і прийшов другий піп. Дїд Господь і його запитав ся, чи буде дощ і той сказав: „Буде!“ — „А як не буде, то ти стань ослом!“ і той став ослом. Минуло не богато часу і прийшов купець, ходив лїсом купувати се-те: „Пома'й Біг, дїду!“ — „Дай ти Боже здоровє, синку!“ сказав дїд Бог і запитав ся його: „Ади, синку, яка онде хмара на небі, ба, чи буде дощ чи не буде?“ — „Господь знає, дїду, чи буде, чи не буде!“ відповів купець дивлячи ся в гору на хмару. „Дїду! ти отсе на продаж робиш обідє?“ запитав ся купець. „На продаж! може хочеш, абим ти їх продав?“ — „Та я, бре, купив би, дїду, лиш нема як віднести їх до дому“. — „Ну, сим ти не жури ся! он у мене два осли на привязи; я дав би їх тобі, та наклавбись на них, кілько бись міг; вониж дуже міцні“. — „Добре! але нема потім кому пригнати їх сюди“. — „Ну, і се дуже лехко. Ти, як складеш дома обідє, то візьми запруту та вдар по разу одного осла та другого, то вони й самі прийдуть до мене; вони знають дорогу“. І купець купив обідє, набрав на ослів, але не клав лише з боків, як то кладе ся, а навантажив і зверху на хребти, купа на купу! Прийшовши до дому поскидав обідє і, як йому сказав дїд, узяв запруту та чвах одного, чвах другого осла, а вони й стали попами. „Ти що стілько набрав

[1]) По болгарськи „планинец“, „що живе в горах“ — поясняє Др—в. — М. П.

на нас", повіли попи купцеви, „та так нас бєш сердито!" А купець лише зачудував ся, бо не знав, що то було за дїло і хто був той дїд, що продав йому обідє.

Дїд Господь хотїв навмисно випробувати попів, та тому й питав ся їх, чи буде дощ, а вони яко вчені, аби показати, що все знають, казали, що „буде!" За те Господь і зробив їм так, аби лишила ся заповідь, що нїхто не знає, що є у Бога".

Остатнї слова — мораль оттої болгарської метаморфози в християнському дусї.

Подібну богобоязну мораль подибуємо і в посвояченому з болгарським, але мало зміненому великоруському варіянтї, записаному в Симбірську:

„Орав селянин ниву. Вечоріло і небо червонїло. Коли се йде йому на зустріч дїд.

— Кажи, дядьку, чому небо червонїє?

— А на негоду, дїду.

Дїд (а то був сам Микола угодник!) перегнав мужика через віїну, перекинув його в коня тай став ним орати. Другого дня рано знов здибав ся з мужиком і запитав ся його:

— А що, чому червонїє небо? На негоду, а? (А того дня було ясно та тепло!)

Селянин признав ся, що не знає.

— А бачиш! не кажи-ж нїколи, як має бути.

(Садовниковъ, Сказки и преданія Самарскаго края. Записки имп. русск. Геогр. Общ. по отд. этнографіи, XII, 269, 270).

Близше стоїть до болгарського оповіданя фабулою, а власне виведенєм на сцену попів, українське оповіданє, записане в Київській губернії, хоть мораль його й зовсїм инша:

„Було собі два попи здорових і грубих. Їм докучив пшеничний хлїб. Прийшов їден до другого тай говорить:

— Нам уже докучило їсти пшеничний хлїб: идїм глядїти житнього.

Ідуть вони, йдуть та йдуть, тай спинили ся в лїску спочивати. А коло того (лїска) було поле їдного чоловіка. Вийшов той чоловік сїяти поле; розсїяв, запрягає бички в борону, але бички не можуть потягнуть борону. А попи лежать і сьміють ся с того чоловіка. Приходить до того чоловіка старий, сивий дїд (Бог) і говорить:

— На́ тобі мотузочку і біжи в корчі. Там лежать два попи; накинь на них цю мотузочку і скажи: „тпру!“

Приходить той чоловік в корчі, надибав попів і говорить:

— Слава Богу Ісусу Христу!

— На віки віков, одказують попи.

Він по-маленьку підийшов, закинув на них мотузочку і каже: „тпру!“ Тодї з тих попів такі здорові воли поставали. Він запріг їх в борону і волочить, а не каже нїгде „тпру“, а все „гей“ та „гей“, і не дає їм нїчого їсти; заведе їх на нїч у шопу і дає їм трилїтню житню солому.[1]) Виходить їм уже рік. Запрягає він їх у віз і їде в лїс по дрова. Набрав дров і приїзжає до своїх воріт, і злїтає йому колесо, а він говорить: „тпру“. Воли стали знов попами тай говорять:

— Бувай здоров, хозяїне, ми вже в тебе наробились і житнього хлїба наїлись.

(Чубинський, Малорусскія сказки. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край, снаряженной имп. русск. геогр. общ. Югозападный отдѣлъ, II, 336. М. Тиврів, Винницького пов. Записав учитель Воронецький).

Українські селяни, як то часто буває з ними, покористували ся фабулою оповідання і зробили з неї соціяльну сатиру.

В IV кн. „Бѣлорусскаго Сборника“ д. Д. О. Романова, на ст. 18—19 (бѣдный Пилипъ) надрукований новий варіянт оповідання про перекинене попа або богача у звіря. Тут негостинний богач був перекинений Богом у коня, а жінка його — в камінь. Потім, як минув речинець назначений на покуту, то Господь доторкнув ся до них тай дав їм знов людську подобу, навіть зробив їх сьвятими. В оповіданє вставлено чудо з хлїбом.[2])

Ідея з подібним соціяльним характером, але відповідним евангельському розуміню про богацтво та бідність, лежить і в основі білоруського варіянту займаючої нас повісти, записаного в Гродненській губернії:

„Був богатий чоловік і бідний. Богатий бенькетував, а бідний не мав нїчогісїнько. Приходить одного дня до богатого дїд

---

[1]) Тут очивидячки пропущено, який наказ дістав селянин від дїда-Бога.

[2]) Сей уступ беремо сюди з додатку в „Сборник-у за нар. умотв.“ т. VI (1891), ст. 307 і з відбитки статї „Славянскитѣ приправки на Едиповата история“, ст. 112 (1891 р.). — М. П.

тай просить того, аби приймив його в хату на ніч, такими словами: „Господарю добрий, чи не позволив би ти мені переночувати у вас“.

А він не дав йому нічого, ще й згорда відповів:

— У мене, каже, ніколи не ночували ані старці, ані бідні, ані подорожні, то й ти не будеш ночувати. Іди там у ту хату, що покрита небом, там усе ночують бідні, старці й подорожні, то й ти там переночуєш. Там тебе пустять.

Дїд сказав:

— Господарю добрий, покажи-ж менї, де то той дім, що покритий небом?

Господар вийшов показати йому: „А ось і дім покритий небом, де ночують бідні, старці та подорожні, там і тебе пустять.

Дїд погладив господаря по голові і господар став конем.

Тодї дїд попросив бідного, аби приймив його на ніч, кажучи:

— Господарю добрий, пусти мене на ніч до себе.

— Гарно, дїду, в хатї ночують бідні, старці й подорожні.

— Еге, господарю, але я з конем.

Тодї той сказав:

— Дїду, у мене нема місця, тай сїна не маю дати йому їсти.

Дїд відповів:

— Та я лишив би його на дворі, аби лише підкинути йому паздїря з конопель, нехай би гриз.

Тодї бідний повів коня тай лишив його на дворі, а дїд увійшов до хати.

На другий день рано дїд збираючи ся в дорогу сказав:

— Дарую тобі сего коня задля твоєї бідности.

Господар став йому дякувати тай сказав своїй жінцї:

— Жінко, ади, привеземо собі дров із лїса конем!

І привезли собі до дому дров.

Через якийсь час дїд прийшов знов ночувати, але сим разом господар його не приймив.

— Я-ж той самий дїд (розуміє ся: що дав тобі коня), а ти мене не пізнав!

І взяв знов, погладив коня по голові, і кінь став знов чоловіком, а бідолаха без коня став знов бідолахою“.

(Аѳанасьевъ, Русскія народныя легенды, нр. 6).

Сей варіянт лихо розказаний або лихо записаний. В ньому не досить зазначено, що бідний, діставши коня, забогатів і потім загордував тай перестав приймати гостий.[1]) Той, що записав оповіданє, додає для пояснення тексту иншого варіянта: „На другий рік подорожний прийшов у-друге до бідного, погладив коня по голові і кінь став знов чоловіком і після того чоловік заборонив на завсігди і собі і дітям своїм бути гордими тай заповів їм, аби помогали бідним".

Дуже похоже на білоруське оповіданє що до моралї оповіданє сербо-босняцьке, але що до фабули воно відбігає від білоруського далеко більше, ніж ґасконське. Остатнє очивидячки зберегло старшу форму, яка, здає ся, є перехідною формою між типом білоруським і сербо-босняцьким, так що ми мусимо дати його тут, хоть воно й не належить до славянської родини. В ґасконськім оповіданю мотив про перекиненє чоловіка в коня поставлений в кінці більше скомпліґованої повісти про мандрівку Христа по землї. При тому перед тим перекиненєм є инші мотиви, які подибують ся часто в подібних популярних євангеліях, а власне про сварливого коваля та про перекиненє дітий одної жінки у свині за те, що збрехала.

Вернувши тим дітям людську подобу і насваривши матїр, аби не брехала, Христос мандрує далї в подобі старця, разом зо сьв. Петром та сьв. Іваном (C. J. F. Bladé, Contes populaires de la Gascogne, I, 154—157).

„І в трьох пішли вони тай застукали в ворота одного замку.

---

[1]) Та сама ідея, що чоловік, забогатївши, тратить доброту серця, лежить і в основі болгарського оповіданя, надрукованого в книжці Ілії Р. Блъскова „Перунина" (Варна, 1884, ст. 40—41). В тім оповіданю апостол Петро просить Ісуса Христа, аби поміг бідному каменяреви; Ісус показує на одно місце, де той викопує великий горнець гроший. Але коли через якийсь час Ісус і сьв. Петро прийшли раз у його хату на ніч, забогатїлий господар пяний вибив двічі сьв. Петра. У французькім оповіданю ся фабула представлена льоґічнїйше: бідна жінка зразу приймила Ісуса Христа й апостолів радісно, а потім, коли на просьбу сьв. Петра Ісус дав їй богацтво, то вона тричі вибила сьв. Петра. Ми самі чули хлопцем подібне оповіданє на Україні, але в друку звісне лиш одно оповіданє з того самого цикля, та з зовсїм иншою фабулою, в якій поміщено й епізод про трикратне вибитє Христового товариша, сим разом цигана. (Драгоманов, Малор. нар. преданія и разсказы, ст. 126).

— Ради Бога та сьв. Богородиці, дайте нам, пане, коли ласка, кусник хлїба. Отче наш іже єси на небесїх, да сьвятит ся...

— Ідіть геть, прокляті, не дам вам анї крішки, негідники! Гайда, забирайте ми ся! А нї, то затровлю вас собаками.

— Сьвятий Петре, — сказав Господь, — а осїдлай но ти осла.

Господар замку заразже й став ослом. Сьв. Петро осїдлав його гарненько тай закинув на нього обротянку.

Господь пішов далї зо сьв. Петром та сьв. Іваном. І в трьох прийшли вони до воріт одного млиночка, де була лиш одна жінка.

—Кусень хлїба, коли ласка, млинарко, ради імени Бога та сьв. Богородиці. Отче наш іже єси на небесїх...

— Люди бідні, ваші молитви не поможуть вам. Не маю вам дати нїчогісїнько иншого, окрім кусника хлїбця. Розділіть його межи себе.

— Спасибі, млинарко, сказав Господь, за твій кусник хлїба даю тобі отсего осла із сїдлом тай обротянкою. Запряжи його гарненько до працї, та не давай йому нї сїна, нї полови. Він навчить ся шукати собі сам поживи попри дороги та між колючками.

Господь пішов собі далї зо сьв. Петром та сьв. Іваном. У сїм років вони знов ішли попри млин.

І в трьох прийшли тай застукали в ворота.

— Млинарко, дайте нам кусень хлїба, коли ласка, ради імени Бога та сьв. Богородиці. Отче наш іже єси на небесїх...

— З радної душі, люди бідні. Ходіть. Осьдечки юшка на столі. Ось хлїб, чосник і сіль. Я-ж піду в пивницю наточити старого вина. Сїм років тому три бідолахи, молодші від вас, були тут. Дали вони менї отсього осла із сїдлом тай обротянкою, та казали менї запрягти його до працї і не давати нї сїна, нї полови. І я лиш пускала його, аби шукав собі поживи попри дороги та в колючках, але жаль менї худобини. Я-ж його працею поставила на ноги млин і склала дещо грошенят.

— Млинарко, сеж ми дали тобі осла із сїдлом тай обротянкою! Тепер верни його нам.

— З радної душі, люди бідні.

Господь, сьв. Петро та сьв. Іван посїдали тодї в трьох на осла і той привіз їх до замку.

— Дайже нам кусень хліба, пані, коли ласка, ради імени Бога та сьв. Богородиці. Отче наш...

— З радної душі, люди бідні. На вас трьох цілий хліб, кождому по 10 фунтів. Сім років тому три бідслахи, молодші від вас, прийшли тай просили милостині коло наших воріт. Чоловік мій насварив їх і налякав собаками. Тоді один із тих бідолахів перекинув його в осла. Другий осідлав його гарненько, накинув на нього обротянку тай узяли його з собою.

— А як би ви побачили свого чоловіка, то чи пізнали би його?

— Еге-ж, бідні, пізна́ю.

— Осле, встань і візьми на себе знов давнійшу подобу!

Осел устав і взяв знов першу свою форму. Господар замку на другий день умер, але що був покаяв ся на землі, то Господь пустив його в рай.

В такому дусі зложено й дальше болгарсько-босняцьке оповіданє, де немилосердє богача в білоруськім і ґасконськім варіянті заступлено лакомістю на гроші:

Безъ потъ нѣма печала.

Одного часу чоловік і жінка мали коршму. Стало ся раз, що прийшов до них Господь зо сьвятим Петром. „Може би ми, Петре, перекусили що, та випили по чарочці винця“. — „Господи, як кажеш!“ — „А маєш ти що смашне?“ — „Маю, що Бог дав“. — Перекусили Бог і сьв. Петро, що їм дав коршмар і стало їм лекше. Потім Бог (нехай вам буде милостивий!) вийняв із кишені мошонку гроший, набитїсіньку, заплатив кілько належало ся коршмареви тай пішов у дорогу зо сьв. Петром, куди мав іти. Та коршмар злакомив ся на гроші Божі, перебіг подорожних, сховав ся коло дороги, аби вбити їх як собак. Але що йно вийшов перед них, тай став тягарним ослом. Бог закинув йому обротянку на голову тай завів його в недалеке село. Там умовив ся з селянином, аби возив ослом цілих 12 років бруси, гній, дрова, словом, що треба. Після того речинця нехай приведе осла на те саме місце тай заплатить тілько й тілько, кілько йому належало ся.

Селянин додержував умови і не щадив осла ні раз. Коли минуло 12 років, він вернув осла Богови на вмовлене місце. Бог пригнав осла перед коршму: „А є там хто в хаті?“ — „Я є“, відповіла жінка з середини. — „Як же се, чи не покинув тебе чоловік?“ — „Я, приятелю, мала чоловіка. Та бач, одного дня прийшли два чоловіки, тепер тому саме 12 років, так і так

виглядали, звіли, випили, заплатили тай пішли собі в дорогу. А мій чоловік за ними. І від тоді я вже його не бачила. Ані слїду по нїм". — „А чи пізнала бись його?" — „Як же!" — Бог ударив осла, і дивись, осел від разу став чоловіком. Нещасний був обкровавлений, обдертий тай зовсїм поранений від муки. Тодї Бог дав йому грошї, які той був собі заробив у селянина, тай сказав: „В поті чола маєш робити, синку, кождий, хто хоче забогатїти. Без поту нема гаразду". Сказав тай щез.

(Krauss, Sagen und Märchen der Süd-Slaven, II, 114—115).

Похожість усїх наведених висше оповідань така велика, що її не можна вважати припадковою. Вони мусять мати якесь спільне жерело.

Ми гадаємо, що загальною, первісною точкою, відки вийшли основи всїх трьох оповідань, було якесь оповіданє в родї того, яке знаходимо в арабській мові в апокріфічнім євангелію під назвою „Євангеліє про дїтство" Христово — Evangelium Infantiae. В тім євангелію розказує ся чимало чудесного про втеки Марії з хлопцем Ісусом у Єгипет, і між иншим говорить ся, як ув однім містї дві жінцї приняли сьвятих подорожних на ніч у хату. Дївчина, яка сприятелила ся з Марією, через те що була перше вилїчена нею від прокази водою з купелї Ісуса, завважила, що господинї плачуть, а перед ними стоїть мул, покритий пишним килимом, а перед ним корито з кунжутом. Плачуть жінки та цїлюють його та дають йому їсти. „Хто сей мул?" запитала ся дївчина. Ті відповіли, плачучи; „Сей мул, як його бачиш осьдечки, був колись нашим братом, від тої самої мами що й ми. Коли батькови прийшов час умирати, він заповів нам велике богацтво... і ми хотїли оженити брата, як то звичай. Але декотрі жінки, із зависти, зачарували його, так що ми нїчого не знали, і раз на зорях ми знайшли в хатї, запертій нами, брата свого перекиненого в мула, такого, якого бачиш оттеперечки... Нема на сьвітї вченого чоловіка, чарівника або заклинача (incantator), до якого би ми не звертали ся — та все дарма".

Почувши се, дївчина росказала двом господиням своє чудесне вилїченє тай порадила їх, аби звернули ся до Марії. Жінки так і зробили тай помолили ся Марії: „О, панї Маріє, змилосерди ся над рабинями твоїми; у нас-же нема в хатї старшого чоловіка, ані батька, ані брата, лиш отсей мул, як бачиш. Се був наш брат, але якісь жінки зачарували його тай зробили

його таким, якого бачиш. Молимо ся тобі, змилосерди ся над нами". Сьв. Богородиця змилосердила ся над їх долею, підняла Бога Ісуса тай поклала його на хребет мула, сама-ж заплакала разом із тими жінками і сказала Ісусови: „О, сину мій, вилїчи сего мула превеликою силою твоєю тай зроби його знов розумним чоловіком, яким він був перше".

Що йно сьв. Богородиця сказала сї слова, аж мул змінив свою подобу тай став знов чоловіком, молодцем, без усяких недостач"...

Отся історія кінчить ся так: вилїчений молодець женить ся з дївчиною, вилїченою перше Марією тай Ісусом (Evangelium Infantiae XX, XXII, в виданю Thilo, Codex Apocryphorum Novi Testamenti, 87—91; Tischendorf, Evangelia Apocrypha, editio altera, 190—192). В сій історії, коли навіть полишимо на боцї її спеціяльні ріжниці від усїх виложених висше народнїх оповідань, лишає ся важний мотив про те: як був покараний хтось перекиненєм у худобину, тим самим, хто йому потім вернув людську форму.

Мусимо здогадувати ся, що в дальших своїх перерібках, мандруючи серед христіян тай серед могаметан, у яких „Євангеліє про дїтство" було досить популярне[1]) фабула наведеного висше оповіданя скомплїкувала ся подвійним чудом і наблизила ся таким чином до основи теперішнїх устних оповідань. Такий розвій був би зовсїм у дусї писаних апокріфічних євангелій взагалї і спеціяльно Євангелія про дїтство, де є й оповіданє про перекиданє людий у звірів за кару, а потому про милосерне вернене їм їх людської подоби.

Остатнє оповіданє особливо інтересне для нас, бо з него безпосередно вийшли европейські оповіданя, які дїйсно змінили стару тему, але не до того, аби можна було змагати ся з деякою підставністю против їх безпосереднього походженя зо старого азіятського апокріфо-євангельського кореня. Ось чому се оповіданє тай його відблиски в европейському фольклорі можуть служити за анальогію в поясненю дальшого розвою тай розповсюдненя історії про перекиданє молодця в мула.

„Раз, — так оповідає ся в Євангелію про дїтство, — Бог Ісус пішов на базар, побачив кілька дїтий, що грали ся, пішов між них, але вони завваживши його, втекли. Тодї Бог Ісус постукав у ворота одної хати тай запитав ся жінок, які стояли там: „Де

[1]) Пор. про се Tischendorf, op. cit II.

тоті дїти?“ І коли ті відповіли, що дїтий нема в хатї, Бог запитав ся їх: „А що-ж ви бачите під отсим помостом?“ Ті відповіли, що там трирічні кізлята. Бог Ісус закликав: „Кізлята, вилїзайте та йдїть до вашого пастиря!“ І дїти тутже перекинули ся в кізлята, вилїзли тай стали скакати коло него, а жінки налякали ся й почали кланяти ся Богови Ісусови та казати йому: „О Ісусе, сину Марії, Боже, Ти правдивий пастир Ізраіля; змилосерди ся над рабинями твоїми, які не сумнївають ся, що ти, Боже, прийшов цїлити, а не губити“...

Коли помолили ся ще раз, то Бог Ісус сказав: „Дїти, а ходїть-но грати ся разом!“ І тут-же, в присутности жінок, кізлята стали знов дїтьми. (Evangelium Infantiae, XL).

Не може бути сумнїву, що власне ся історія послужила за жерело мусульманських оповідань в роді того, з якого витяг знаходимо по арабськи у Weil-a (Biblische Legenden der Muselmänner, 292): як супроти Христових чудес невірні Жиди приписували все його чародїйству, і як одного разу, коли Той заповів, аби йому зійшов з неба стіл з ріжними стравами для апостолів, Жиди сказали: „Дивітьно ся на сього чарівника! він видумав новий фокус“, за що були тут же перекинені в свинї.

Епізод у ґасконськім оповіданю, який стоїть безпосередно перед історією, де оповідає ся, як був перекинений в осла сенїор, сходить ся тут із мусульманським, але в инших подробицях стоїть близше навіть до „Євангелія про дїтство“, бо згадує про жінок і схованих дїтий, хоть подекуди й неясно, тому що не показує мотивів, чому дїти сховали ся.

В ґасконськім оповіданю бідна жінка радісно приймає Ісуса (в подобі старця) та його товаришів, і дїлить ся з ними крішкою тїста на молоцї, яке їй було ще лишило ся.[1]) Але тодї ховають ся дїти тої жінки, не знати чому.

— Господине, — запитав ся Бог, — а що там у тебе в хлївї?

— Нїщо, старче, — сказала вона, — то трое поросят.

---

[1]) При тому робить ся чудо: тїста стає більше. За анальоґію або жерело сего чуда може послужила історія пророка Ілії з Сарептською вдовицею в І кн. Царствія (XVII, 12—16). Про буддійські подоби тих чудес і їх відблиски в европейському фолькльорі ми говорили в статї: „Славянські оповіданя про пожертвуване власної дитини“. Болгарське оповіданє про чудо з тїстом, дивн в сьому „Сборнику“, кн. II, відд. III, ст. 201 (Питачо дедо Господъ и сиромашката жена). Пор. таиже на ст. 193 подробицю в оповіданю „Христосъ со дванаесете апостоли“.

Наївши ся Бог пішов собі зо сьв. Петром та сьв. Іваном; але коли господиня пішла в хліб шукати своїх дітий, то знайшла там троє поросят. Вона зараз же побігла до Бога:

— Старче, я збрехала, сказавши тобі, що то поросята квичать у хліві. То були мої троє дітий. Коли ти пішов, я знайшла намісць них троє поросят.

— Іди в хату, господине. Ти знов знайдеш свої троє дітий, але на другий раз не бреши.

В українськім оповіданю мотив, чому діти сховали ся, виложений так:

„Як ходив Бог по землї та зайшов до Жида, а Жид взяв заховав жінку з дїтьми під корито тай каї:

— Коли ти Бог, то вгадай, шо там.

— А шо є, каже Бог[1]) — свинї.

Зняли корито, аж там свиня з поросятами. Тогож Жиди і доси[1]) свинини не їдять.

(Драгоманов, Малор. нар. пред. и разсказы, 4; пор. варіянт у Чубинського, Труды экспедиции, I, 49).

Не вважаючи на значні зміни, ледви чи може сумнївати ся хто будь, що арабське, ґасконське тай українське оповіданє мають спільний первовзірець: або оповіданє в „Євангелію про дїтство", або яке инше, паралєльне йому.[2])

Те саме мусимо вивести по анальоґії і про відносини головних займаючих нас оповідань до повісти в „Євангелію про

---

[1]) Слова „Бог" і „доси" додані Др—вим. — М. П.

[2]) Теперішній европейський фолькльор змінив таким же способом і тему апокріфічних євангелій про сотворенє воробців Ісусом. У тих євангеліях Ісус лїпить воробців із глини в суботу. Коли Йосиф або декотрі инші Жиди завважують йому, що він не сьвяткує суботи, Ісус каже воробцям: „Ідїть і лїтайте по сьвітї тай жийте і нїхто нехай вас не вбиває". (Pseudo-Mathaei Evangelium, XXVII, De nativitate Mariae, XXVII, Evangelium Thomae, II, IV, Evangelium Infantiae XXXVI). По євангелію Псевдоматвія тих воробців було 12 і вони були звязані зо сьвященними переказами Жидів 12-х племін, яким се чудо було пророчено. В українському фолькльорі сей переказ обернув ся проти воробців — яко птиць шкідливих нашим хліборобам: воробці являють ся не лиш яко сотворінє диявола, але ще й помогають Жидам мучити Христа, кажучи: „Жив, жив! (Чубинський, Труды, I, 59—60; Драгоманов, Малор. нар. преданія и разсказы, 10). Українські діти дуже переслїдують воробців із пімсти за те, що їх правітцї так немилосерно поступали з Христом.

дітство", в якій росказує ся, як був перекинений молодець у мула. При тому, ще в самім початку, коли стала розповсюднювати ся основа оповіданя про сю остатню метаморфозу, та основа мусїла бути під впливом таких оповідань в апокріфічних євангеліях і в найстаршому християнському фольклорі, де переміна чоловіка на звіря вважала ся карою за якийсь сповнений гріх. Окрім новозавітних подібного роду оповідань, жидівсько-християнське письменство, розповсюднене і серед могаметан, могло знайти ще в старому завіті канву для подібних оповідань в історії Вавилонського царя Навуходоносора, який розказує про себе в книзї Пророка Даниїла, що він щойно раз сказав згорда: „Чиж не великий сей Вавилон, який я збудував на царську столицю могутністю сили моєї та в славі моєї величности" — коли се, аби збуло ся пророцтво жидівського пророка, почув ся голос із неба: „Знай, царю Навуходоносоре, що відбирає ся тобі царство: і виженуть тебе з поміж людий і жити меш зо звірями в полї, і даватимуть тобі їсти траву, як бикови, і сїм часів мине, поки ти взнаєш, що Всевишнїй царює над людськими царствами тай дає їх тому, кому хоче" (Кн. Даниїла, IV).

Отже з таких елєментів у письменстві євангельськім, біблїйнім, апокріфічнім та канонічнім жидівсько-християнськім мусїли повстати перші варіянти оповідань, із яких ми представили висше взірці в сучасному, переважно славянському фольклорі. Розуміє ся, фантазія й думка кождого з нових народів переробили загальну основу, відповідно його побутови та його моральним тенденціям. Таким чином вони дають нам матеріял і для спеціяльної національної психольогії.

Нарештї вважаємо незайвим сказати кілька слів по тому-ж питаню, про походженє ріжних оповідань, які знаходимо тепер в устній народнїй словесности з матеріялів в роді тих, які нам представляє жидівсько-християнська лїтература. Ми навіть уважаємо доконче потрібним сказати се з огляду на замітки, висловлені про нашу статю „Славянські оповіданя про пожертвуванє власної дитини", напр. у рецензії д. Сирку, хоть остатнїй і не сформулував ясно своєї гадки в даному питаню взагалї, анї спеціяльно в питаню про походженє аналїзованих у тій статї оповідань.

При питаню про повстанє устних оповідань із таких матеріялів, як апокріфічні євангельські лєґенди, треба вважати, що ми маємо тепер лише відривки зо старого апокріфічного письменства і то відривки, які зберегли ся часто зовсїм не в тих сторо-

нах, де повстала та література, а зберегли ся иноді, дякуючи щасливій пригоді, як се бачимо особливо напр. в арабськім евангелію про дітство Христа. Тому то й самі оповіданя, подибувані в подібних писаних памятках, мусимо вважати лише за варіянти звісних оповідань, варіянти, побіч яких напевно істнували й инші. Окрім того, як у пригоді, яка займала нас у статї „Славянські оповіданя про пожертвуванє власної дитини“, так і в теперішній, ми не маємо перед собою тих варіянтів, які можна вважати за посередників між оповіданями в писаних апокріфах тай устними жидівськими оповіданями, себ то устних передньоазіятських оповідань. Ось чому ріжниця між теперішніми оповіданями, подибуваними в устах европейських народів, і оповіданями апокріфічної літератури показує ся нам така значна.

Може дослїд фольклору тай старих рукописів передньоазіятських народів відкриє нам таких посередників, і тоді перехід від оповідань, подибуваних у писаних апокріфах, до устних европейських не буде такий різкий.

Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина. София. Т. IV, 1890 р., научен отдѣлъ, ст. 257—269, і окрема відбитка, тодїж, ст. 1—13. Повний підпис.

„Живая Старина".

Періодическое изданіе Отдѣленія Этнографіи Императорскаго Русскаго Географическаго Общества, подъ редакціей Предсѣдательствующаго въ Отдѣленіи Этнографіи В. И. Ламанскаго.

Выпускъ I. С.-Петербургъ 1890. (ст.) LXII, 130, 34, 42, 24.

И. Р. Географическое Общество належить разом із своїми провінціяльними віддїлами до числа тих інстітуцій, які найбільше заслужили ся коло студій, що звуть ся тепер загальним іменем фольклюру. Ось чому всї приятелї тих студій радо прочитали заяву, що етнографічний віддїл того товариства, яке від часу до часу видає великі томи „Записокъ" (де появлять ся швидко й етнографічні матеріяли з Македонії д. Драганова), бере ся за періодичне видане, під незвичайно щасливою назвою: „Живая Старина". Імена оповіщених співробітників того видання, між якими фігурують і такі як А. Н. Веселовский, А. Н. Пипін і и., вбільшили ту радість і збудили найгорячійші очікуваня. Тепер перед нами лежить уже перший том „Живой Старины" і хоть він і не відповідає вповні тим очікуваням, то всеж таки обіцяє, що „Живая Старина" буде користним фольклюрним виданєм, як инші йому подібні, що повстали останнім часом в Европі. Розуміє ся, найсильнійший інтерес будить се видане в славянській публиці, і тому ми вважаємо за користне дати й болгарській публиці поняте про зміст першої книжки згаданого петербурського видання, тим більше, що декотрі статї дають нам повід зупинити ся і коло деяких загальних фольклюристичних питань.

Після програми на першому місці в „Живой Старинѣ“ стоїть стаття від редактора, яка повинна би служити вступом до всего видання або бодай до сеї книжки. В дійсности ся стаття має мало спільного і з першим томом і з фольклором у загалї. Д. В. Ламанський починає з кількох уваг про характер старих і теперішніх журналів (оглядів) у Росії, і після того доторкає ся всяких ріжнородних предметів, які навіть поверха звязані з собою не особливо. При тому він висловлює ріжні мисли, то спірні, то вірні. З остатніх користно буде звернути увагу західно-славянської публїки, особливо з огляду на те, що автор належить до круга так названих славянофілів або славяноблаготворителїв, (серед яких є, як звісно, чимало вузьких московських патріотів і доктринерів державно-національного централїзму), аби затямили собі здорові гадки автора про значінє провінціяльних народностий і їх мов у розвою культури, навіть у збогаченю культури пануючого племени (ст. XXII). Як бачимо, д. Ламанский вертає ся знов до здоровійших і просьвіченїйших ідей, які висловлював у початку своєї літературної карієри і ще в статях своїх „Національности итальянская и славянская“.

Безпосередно вяжуть ся з предметом видання в статї автора лише витяги з недавних уваг д. Вайнгольда в „Zeitschrift für Völkerpsychologie“, (1890, I) і Їедоза (Gaidoz), редактора „Mélusine“, про фольклор або, красше сказавши, фольклористів. На жаль, на тих увагах нїмецького та французького вченого видно виразно слїди роздразненого стану їх духа, мало придатного до висловлювання наукових правд. Д. Вайнгольд завважує зовсїм справедливо, що народознанє (Volkskunde[1]) — одна з дуже широких областий наукових занять. До народознання треба історії й мовознаня, антропольогії й психольогії, історії права й народнього господарства, техніки й природознаня, літератури й штуки — і, додає нїмецький учений „попереду усього простого здорового розуму“. Але чудні подекуди гадки д. Вайнгольда, що „панове фольклористи“, як він виражає ся, „не здогадують ся, що всего того потрібно для народознання“.

Сї гадки висловлені на адресу французьких або взагалї нїмецьких народознавчих видань і проти торічнього (1889) парижського народознавчого конїресу, якого Нїмцї не вшанували своєю присутністю.

---

[1]) В болг. оригіналї „народоука“. — М. П.

Гадки д. Вайнгольда підхопив д. Їедоз, аби їх кинути проти своїх собратів, французьких фольклористів, між якими, на жаль усіх приятелїв фольклору, істнує від якогось часу схизма, котрої мотиви темні для чужинців. А в тім, і д. Їедоз висловлює при сій нагоді кілька вірних мислей про значіне фольклору, але полємічний настрій його уваг не дає сему шановному вченому виложити своїх заміток із потрібною ясністю й консеквенцією. І д. Ламанский, наводячи з прихильністю гадки дд. Вайнгольда й Їедоза, завважує суперечність остатніх, де фольклор називає ся раз лише методою його досліду, другий раз його предметом і третій — наукою.

По сути річи фольклор, себ то словесність, побут народньої маси або красше сказати так названого простонародя (plebs) не може бути ані методою, ані самостійною наукою, а лише матеріялом, на який доси мало звертали уваги — матеріялом до філольогії, психольогії, штуки, релігії, історії, права, економії і т. д., або зводячи ті спеціяльні науки в щось загальнійше: матеріялом до антропольогії та соціольогії. В відносній новости уваги до тих матеріялів лежить і особливий сучасний інтерес і подекуди модність фольклору, яка виясняє й наівність і претензійність декотрих його адептів.

Але навіть і ся претензійність не має в собі нїчого шкідливого, як немає його й невелике наукове підготованє декотрих співробітників сучасних фольклорних видань. І з найменшою ерудіцією може чоловік бути користним науці, як простий збирач фактів. Розуміє ся, до наукових узагальнень потрібно широкої ерудіції, але й з неповною ерудіцією можна бути користним зводженєм до купи декотрих фактів, особливо з огляду на те, що фольклорні матеріяли ще страшенно розкинені в ріжних книжках і виданях, новий збір яких майже неможливий навіть для найбогатших бібліотек найважнійших европейських столиць. Навіть як би й згодити ся з Вайнгольдом, що й народознанє, се поперед усього наука національна тай історична, яка поперед усього студіює певний нарід, і що аж після досліду того народу можна й треба взяти ся за порівняну обсервацію й узагальненя, то й тоді нема резону кидати каменем у ті, як каже д. Вайнгольд, „основи, на яких опирають ся так названі фольклорні писаня“ французькі й анґлійські — се б то протестувати проти їх інтернаціонального, порівняного напряму. Найперше, коли навіть допустити, що основа національностий щось незмінне, то й тоді історія кождої національности, се, між ин-

шим, вказанє на обопільний вплив між даною наукою й иншими, — так що історичний дослід напр. письменности якогось народу, в тім числі й устної словесности, мусить бути інтернаціональний, порівняний. Серіозні, спеціяльно німецькі вчені, ґерманісти показали нам примір, що той дослід треба ставити так, далеко швидше, ще перед тим поки було звісне романському сьвітови слово фолькльор. Окрім того навіть дуже неповне порівнянє, яке обмежає ся зведенєм до купи варіянтів ріжних пісень, казок, обичаїв ріжних народів, по жерелам, які є в дану мінуту під руками фолькльориста (а такий характер мають часто навіть статї й замітки найшановнїйших нїмецьких учених, як Лїбрехт і Келєр), знов таки має своє значінє; хотьби фолькльорист і поквапив ся з узагальненями, се не шкодить богато, бо відбиває ся лише на виводах, а не кидає фальшивого сьвітла на самі матеріяли, як се було дуже й дуже часто, коли переважував націоналїстичний напрям і коли на всяку прояву народньої словесности й народнього побуту дивили ся як на продукт місцевого національного ґрунту і при тому, з чисто суб'єктивних понук, одні вихвалювали, а другі гудили сю чи ту національну суть, національний характер, дух.[1])

В працях славянських фолькльористів видко ще дуже сильні слїди націоналїстичної школи, перейнятої від старих нїмецьких учених, — ось чому в славянському вченому сьвітї зовсїм не відповідають цїли всякого роду протести навіть проти неповного прикладу інтернаціонального, порівняного напряму в фолькльорних студіях.

Після статї д. Ламанского поміщено в „Живой Старинѣ“ програму И. Р. Географическаго общества, як мають збирати ся відомости по етнографії.

Д. Ламанский каже про неї, що „може вона здасть ся й ріжним нашим славянським співробітникам із півдня або заходу“ тай обіцяє, що посилатиме ся бажаючим окремі відбитки і програми для збиранья юридичних обичаїв, дїйсно дуже доброї.

---

[1]) В нашій статї „Славянські оповіданя про пожертвуванє власної дитини“ (Сборникъ, I) ми показали примір, як одна й та сама тема в болгарськім устнім оповіданю і в французькій старій поемі вважає ся болгарським записувачем за примір болгарської гостинности, а французьким ученим за взірець ґерманського варварства. Як би були знали автори подібних виводів бодай один варіянт отої теми, то не робили би були таких субєктивних націоналїстичних виводів.

Статя д. Ламанского[1]) присьвячена памяти І. П. Мінаєва, який помер недавно і якого знають і в західній Европі яко вченого індольоґа. Немов би біоґрафічним некрольоґом того самого вченого є й статя д. С. Ольденбурґа, яка надрукована після проґрами для збираня етноґрафічних відомостий.

Після неї йде властива „Живая Старина“.

Перший її віддїл („изслѣдованія, наблюденія, разсужденія“) починає ся студією д. (Ів.) Жданова: „Пѣсни о князѣ Михаилѣ“. Се великоруські пісні, в яких і титули й імя героя не значать нїчого, тому що їх тема психольоґічно-суспільна; в нїй розбирає ся, як чоловік, їдучи на війну, полишив свою жінку на свою матїр і як та мати вбила невістку з зачатою дитиною. Дізнавши ся про се, чоловік сам убив себе.

Д. Жданов поклав собі за завдачу переглянути варіянти й схожости сеї пісні у рїжних славянських і неславлянських народів.

Докладне порівняне може помогти означити місце, де зразу повстала пісня, тай означити першу її форму й дорогу, якою вона розповсюднила ся і зайшла в великоруську область.

Але судячи по першій доси надрукованій частині статї д. Жданова, ми мусимо сказати, що автор прикладає порівняну методу таким чином, що ледви чи зможе дійти до означеного вище бажаного результату порівняного досліду. Так напр. д. Жданов заразже після викладу основного мотиву пісні порівнює той мотив із варіянтом одної пісні, яка має свою окрему тему, і лише загально похожа на першу. Се пісня, звісна в малоруській і великоруській народнїй словесности під назвою: п і с н я п р о к о р о л е в и ч а, к о р о л ю ш к у а б о к о р о л я; її мотив ось який: Жінка вмирає після злогів, так же в неприсутности чоловіка, але н а т у р а л ь н о ю смертю. Свекруха тут нї при чому.

Д. Жданов готов згодити ся з думкою Костомарова й Кохановского, що та пісня зайшла в Великорусь із Малоруси, і викладаючи зміст деяких її західноевропейських подоб, догадує ся, що та пісня на Руси, се лише простий відгук одної західноевропейської баляди та що роля посередниці належить народній словести декотрих західно-славянських племін.

У невеличкій моноґрафії, посьвяченій нами тій пісні і надрукованій у II т. „Записокъ югозападнаго отдѣла И. Р. Географическаго Общества“ під заголовком: „Отголосокъ рыцарской

[1]) Себ то вступна — в і д р е д а к т о р а. — М. П.

поэзіи въ русскихъ народныхъ пѣсняхъ: пѣсни о королевичѣ", ми висловили таку саму гадку, порівнявши бретонські, німецькі й польські варіянти. Д. Жданову ті варіянти незвісні, а тим часом порівнянє особливо бретонських варіянтів із данськими, які наводить д. Жданов за Уляндом, могло би показати дослїдникови, що в первісній темі говорило ся про фатальну доконечність або пророкуванє, що жінка вмре після злогів. Фатальна смерть усуває ся в бретонських варіянтах спеціяльним вмішанєм сьв. Богородиці, в данських — жінка вмирає, але знов від злогів. У німецьких, малоруських і великоруських варіянтах тої пісні фатальність і пророкуванє пропущені, але смерть від злогів лишила ся: власне сю форму смерти треба признати за характеристичну особливість пісні. Ті її подоби, які наводить д. Жданов і в яких (окрім у данській) нема тої особливости, треба признати або за з'атрофовані відблиски тої пісні, або за зовсім окремі пісні, в яких говорить ся про смерть жінки в відсутности чоловіка або жениха, і які задля загальности теми могли появити ся в ріжних місцях, зовсім незалежно одна від одної, тай зійти ся одна з одною, дякуючи однаковости сюжета. До якої з тих категорій належить кожда зо Жданівських пісень, се треба означити окремо, порівнюючи головну тему й розвій подробиць кождої з них.

Поверховними видають ся нам і зближеня, які робить д. Жданов і порівняня з піснями про князя Михайла пісень ріжнородних, у яких свекруха вигонить молоду зі своєї хати або хоче дати її на ніч своїому синови, який вертає ся так, що та його не пізнає, або знов де свекруха наговорює на свою невістку, або троїть її ще першого дня після весїля, або просто силує свого сина і свою невістку, аби розлучили ся і вбили одно одного. І сї пісні мають ріжні теми, хоть у декотрих варіянтах вони й переплїтають ся одна з одною. Може після порівняного досліду найде ся спільний первовзірець декотрих із тих пісень, але те порівняне треба зробити острійше й систематичнїйше, а власне воно мусить мати на оцї найперше основні особливости варіянтів, при чому ті варіянти треба роздїлити по ґеоґрафічній близотї сторін, де вони записані. Після того для кождої сторони треба роздїлити варіянти на основні й постороннї, які з'атрофували головні мотиви й розвили другорядні (процес, через який варіянти стають подекуди зовсім самостійними піснями), а так само й перехід подробиць одної пісні в другу (процес, через

який зближають ся пісні, ріжні що до основи своєї теми.[1]) При тому треба звертати увагу на ґеоґрафічне розповсюдненє тих другорядних і третьорядних варіянтів і їх подробиць.[2]) Тепер, у першій частині своєї праці д. Жданов не приклав остро й систематично порівняної методи і через те стаття має значінє лише яко доволї припадковий звід кількох варіянтів ріжних пісень, схожих, одні більше, другі менше, з великоруськими піснями про князя Михайла. О скілько неповний той звід, можна бачити напр. по тім, що д. Жданов не доторкає ся до незвичайно численних південно-славянських пісень про свекрухи - отрійниці, особливо близькі наведеним у нього малоруським.

Статя д. Трусмана „Полувѣрцы Псковско-Печерскаго края“ найдокладнійша в I кн. „Живой Старины“. Вона описує житє православної естонської людности в Псковській ґубернії, яку Росіяне називають полувірцями. Особливо інтересні у тих полувірців останки природного культу та старі боги.

Напр. у полувірській країні й доси поклоняють ся каміням, приносять їм жертви, себ то мажуть їх маслом і сиром, як се

---

[1]) Яко примір остатнього вкажемо на те, що між дуже численними піснями про поворот чоловіка, з яких д. Жданов наводить декотрі, є й такі, що в них лише чоловік із власної ініціятиви пробує жінку, котра його не пізнає, пропонуючи їй, аби переспала з ним ніч — подробиця, яка в наведеній д. Ждановим французькій пісні (La Percheronne) входить у мотив пісні про золоту свекруху. Пор. напр. дуже численні показки в примітках до ніру 13 у Reifferscheid, Westphälische Volkslieder.

[2]) Ґеоґрафічне розповсюдненє варіянтів пісень, казок і т. д. особливо важне, бо перехід оповідань від одного народу до другого залежить найголовнійше від їх сусідства, яке влекшує обмін і грає далеко більшу ролю, ніж напр. раса. Є, розуміє ся, й виїмки, які залежать від історичних причин. Так напр. у французькій літературі (в старій писаній тай устній) богато тем узято просто зі сходу, очивидячки в хрестові походи, в яких Французи грали першу ролю. В инших разах варіянти оповідань розповсюднили ся морською дорогою, і се поясняє, чому варіянти приморських народів відносно більше схожі ніж варіянти сусідних сухопутних народів (така напр. схожість пісень бретонської та данської, вказаних нами висше). Є приміри подібного розповсюдненя оповідань і їх варіянтів річною дорогою. Найновійшим часом робить своє й преса: народні (лубочні) картинки, а нарешті й книжки. Незвичайно користно при порівнянім дослідї варіянтів робити ґенеальоґічні дерева та ґеоґрафічну карту їх розповсюдненя.

Лучає ся иноді, що знайдені в такім разї порожні місця доповняють ся в часом нововиданими матеріялами.

робили старі Семіти, в тім числї й Жиди (Книга Битія, XXVIII, 18—20: і встав Яків рано, взяв камінь, який був йому за подушку, поклав його стовпом, нальляв на нього олію тай назвав те місце Бетель, себ то домівка Божа).

Сей останок онтого старого переказу серед Европи незвичайно інтересний для історика культури, хоть, розуміє ся, й не промовляє в користь запопадливости духовенства всеросійської церкви. Зрештою сїй запопадливости є перепона в загальній тепер офіціяльній байдужности до провінціяльних мов у Росії: по словам д. Трусмана в цілій полувірській країні лиш один сьвященник міг порозуміти ся з паствою своєю в її рідній мові. Жаль, що д. Трусман не каже, як то сповідають ся люди в Естонії, чи дїйсно за підмогою товмачів, як се говорить ся, по петербурським ґазетам („Голосъ“).

У статї д. Приклонского „Три года въ Якутской области“ примічаємо інтересний рис первісної культури у Чукчів: перед смертю сповняють ся сьвященні церемонії: батько просить свого старшого сина „пустити його до рідних“. Син через завісу з лівого боку постелї твердою рукою пробиває серце свого батька.

Листи з дороги й замітки Срезневского про Сербо-Лужичан мають більше інтерес для інтімної біоґрафії небіжчика академіка-славіста, ніж для характеристики Сербо-Лужичан.

Із решти статей у I віддїлї наведемо ще дві короткі замітки д. А. Веселовского; „Къ видѣнію Амфилога“ та „Декамеронъ“ X, 3. Перша, се post-scriptum до статї тогож автора в IV томі його „Разысканій въ области русскаго духовнаго стиха“. В тій замітцї д. Веселовский доторкає ся між иншим і „широко розповсюдненої леґенди про хлопчика-жидовина, який пішов слїдом за своїми товаришами-христіянами до церкви, де вкупі з иншими й прийняв сьвяті тайни. Коли він оповів се свому батькови, той кинув його в затоплену піч, де хлопчик лишив ся цілий. „Мотив чуда нагадує нам віршу про Аллилуєву жену“, каже д. Веселовский. Як ми говорили про ту віршу на сторінках отсего „Сборника“, з поводу болґарської леґенди про пожертвуване власної дитини, то не вважаємо зайвим завважати тут, між иншим і в інтересї докладної порівняної методи, що згаданий д. Веселовским мотив стоїть далеко близше до мотиву про вкиненє Авраама Нїмродом ув огонь за проповідуване однобіжя, ніж до історії Аллилуєвої жени й її сина. (Пор. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner і Revue historique des religions, 1890.)

Замітка д. Соболєвского про імена Грушя й Дуня, які вживають ся тепер у Великоруси, яко вменшені імена від Аѣрафена й Євдокія, незалежно від степени доказности аргументів автора, інтересна спеціяльно для Болгар тим, що автор старає ся доказати, що імена Грушя й Дуня (болг. дуня і дуля, як і малор. дуля) мусїли істнувати й у Великорусів, подібно богатьом болгарським іменам, незалежно від христіянських імен Аѣрафена й Євдокія. Д Соболєвский наводить зо старих руських грамот імена „нехристіянські“, в роді збережених і тепер у Болгар і Сербів імен, напр. Баранъ, Заяць, Волкъ, Дернъ, Розанъ. Але не зайвим буде нагадати, що богато славянських імен, які вживають ся тепер у Болгар і Сербів, не зовсїм христіянські, бо се лише славянські сіноніми грецьких і латинських імен сьвятих, напр. Волкъ, Вълко = Lupus, Розанъ = *Ῥόδιος*, *Ῥόδειος* і т. д. Руська церква, особливо найновійша, не дозволяє на славянщенє імен, як се роблять південно-славянські церкви, що терплять і ймена зовсїм незалежні від христіянського календаря, як старе Вишня і навіть найновійше Неранца (Протокал).

У другім відділі „Живой Старины“ (Памятники языка и народной словесности) найінтереснїйші лопарські казки, з яких особливо перша відхиляє ся від звичайних азіятсько-европейських казкових мотивів; оріґінальну ролю в нїй грає жаба, яка заставляє одного чоловіка оженити ся з нею, та якутська пісня про горівку. Руські матеріяли, коли виключити один варіянт билїни про Ілію й Добриню з числа поданих д. Майковим зо старого зошиту билїн (1803) тай умовну мову щетинників в однім сїльці в Могилївській ґубернії, не визначають ся сьвіжістю: варіянти пісень належать сюжетам, звісним уже з богатьох давнїйших збірників, і впорядковані вони без системи. Трудно допустити, аби між паперами И. Геогр. Общества не можна було знайти сьвіжійших матеріялів і аби між співробітниками „Живой Старины“ не було нїкого, хто мав би час зайняти ся їх клясифікацією.

В IV відділі (критика и библіографія) був би інтересний для болгарської публїки відзив д. Флорінского про книгу д. Гопчевича Makedonien und Altserbien. Д. Флорінский, в купі з більшістю руських учених славістів висловляє ся за болгарщину більшої частини македонських Славян і признає першенство науковости болгарських творів про славяно-маке-

донські національности перед творами прихильників сербської теорії.[1])

Загальний інтерес має статя д. Вольтера „Обзоръ трудовъ по Литовской этнографіи“, якої поява в „Живой Старинѣ“ свідчить про те, що руська вчена публіка починає проявляти інтерес до литовської національности, в дослідї якої руська література перше сильно уступала польській, а остатнім часом уступає нїмецькій. Не вважаючи на те, що в Прусії лишило ся всего 150.000 Литовців, тим часом як у Росії їх є коло 2,000.000 (не вчисляючи посвоячених із ними Латишів), у Нїмеччинї виходить, окрім литовських періодичних видань, спеціяльний орган, посьвячений дослїдови литовської національности: „Mittheilungen der Litauischen litterarischen Gesellschaft“ і часто появляють ся моноґрафії по литовській мові, литовському письменству й т. и. Торік[2]) вийшли за підмогою пруського правительства між иншим два томи д. Берґа про музику литовських народнїх пісень.

У Росії коло 60-х рр. Костомарів, спонуканий загальними науковими інтересами і захоплений народницькими симпатіями, та д. Гільфердінґ, який був міцно переконаний, що розумно ведені російські полїтичні інтереси вимагають увільненя західноруських плебейських національностий від польської переваги признанєм їм права на істнованє і навіть опікою з боку російського правительства, старали ся збудити в росийській публїцї інтерес до Литовців, але з малим усьпіхом, а обрусительно-православно-бюрократичний напрям, який настав після 1863 р.

---

[1]) В сім відділї поміщена й рецензійка д. А. С—ского на статю д. Жданова „Пѣсни о князѣ Романѣ“, надруковану в Журналѣ Мин. Нар. Просв. 1890, при 4—5. Годячи ся з заміткаии рецензента, що аналїзовані д. Ждановим пісні ледви чи можуть бути привязані до особи звісного князя Романа, з виїмком, можливо, малоруських колядок, які прикладені до тої особи ще в поясненях до „Историческихъ пѣсенъ малорусскаго народа“ з примітками Антоновича і Драгоманова, ми позволимо собі додати, що аналїзовані д. Ждановим перекази про Буняку не можна нїяким чином прикласти анї до особи, анї до епохи Романа Галицького. Один із українських переказів про Буняку, се очивидячки відблиск монґольського оповіданя в книзї Шідді-Кюр, а пущена в галицько-польсько-руській письменности пісенька про Буняку просто фальзіфікат. Подробиці див. в „Кіевской Старинѣ“ 1887 статю д. П. Кузьмичевського „Шелудивый Буняка въ украинскихъ народныхъ сказаніяхъ“.

[2]) 1889 р. — М. П.

в нутрішній політиці Росії поклав свою тяжку руку на всї провінціяльні національні елєменти й змагання і майже зовсїм випихає з Росії не лише литовську лїтературу, але й литовські студії, тим більше, що з ініціятиви обрусительної адмінїстрації в північно-західній країні заборонено вживати латинську азбуку для литовської мови.

Аж остатнїми роками, під впливом просьвіченої ініціятиви Петербурської Академії наук, почала на ново будити ся в руському вченому сьвітї увага до литовської національности. Статя д. Вольтера і замітка в IV віддїлї „Живой Старины“ (смѣсь) — „Описаніе игры литовскихъ пастуховъ подъ названіемъ „Калуте“ (д. Армінайтіса) та литовські повірки (д. Їлїса) сьвідчать про розширенє тої уваги або бодай про бажанє представителїв руської науки притягти до себе Литвинів, любителїв своєї народности. Таке притяганє, розуміє ся, дасть далеко користнїйші результати, нїж результати Кузнецовської експедиції в „Литовську країну“ назначеної в 60-их роках із найлїпшими намірами Імп. Р. Їеоґрафічним Товариством, яка проковтнула кілька тисяч рублїв, але не дала нї одної серіозної публїкації. Д. Вольтер, родом Литвин, не знаємо чому, не каже нїчого про ту експедицію. А в тім, може він дещо й скаже про неї далї в своїй статї.

Випуски II і III.

У IV книжцї „Сборника“ ми дали справу з першої книжки „Живой Старины“. Перед нами лежать отсе дві дальші книжки. Зміст їх далеко рїжноріднїйший тай інтереснїйший, але ми мусимо тут обмежити ся лише вказанєм на те, що цїкавійше для південних Славян.

У II книжцї поміщено кілька пісень, записаних у Прилєпах, із яких особливо одна (р. 147), се інтересний варіянт широко розповсюдненої в Болгарії теми: як брат увільняє сестру з неволї. З Прилєп же прислано „Живой Старинѣ“ (кн. II) і скілька прозаїчних оповідань, із яких нр. 1 розвиває звичайну в азіятських казках тему про неминучість назначеної з гори смерти. Дуже схожа з сею казкою сербська у В. Караджича „Српски рјечник“, 724. Найстарша казка з сею темою знаходить ся в однім папірусї, зложенім іще за XX єгипетської династії (коло 1300 р. перед Р. Хр.). В нїй оповідає ся як Ґаторі (єгипетські судїльники) пророкли царському синови, що він умре від собаки, змії або крокодиля (Maspero, Contes

populaires de l'ancienne Egypte, 33—42, Le prince prédestiné). Межи східними Мусульманами дуже розповсюднена історія царського сина, якому астрономи пророкли, що коли він не вмре від якого льва, то вбє свого батька. (Basset, Histoire de dix vizirs, Bakhtiar-Nameh, 118—127). Ся історія ввійшла і в склад 1001 ночи (471—474 ніч. Вид. і переклад Habicht-a). В хорватській збірці Валявца є скілька оповідань, похожих змістом, хоть і не формою, на болгарські (Narodne prípovijesti u Varaždinu i okolici, sakupio M. Kr. Valjavec, 2 izd., 81—87). Декотрі з тих оповідань попросту розвивають отсї слова Корана: „смерть знайде вас усюди, хоть би ви були на якій високій вежі“ (Сура IV. Гл. V, 80). Кінець хорватської казки, де оповідає ся, як один молодець злїз із вежі тай пішов у поле молити ся, чим увільнив себе від назначеної смерти, бо тодї саме вдарив грім у вежу, мусить бути пізнїйшим, християнським додатком. Се оповіданє зайшло і в латишську народню словесність (Revue des traditions populaires, III, 118).

Н. 2 поясняє дуже характеристично, чому чоловік більше привязаний до своєї жінки, нїж до своєї матери. В нрі 4 розказує ся, як купець був покараний за те, що загарбав курята від бідної жінки, котра не спротивила ся грабіжови, але полишила справу на божу волю. Богача покарав Бог оріґінальним способом: пірє курят укрило його тїло. Коли покликали попа, той порадив богача, аби загарбав від удовиці ще й квочку. Вдовиця тратить терпінє і проклинає грабіжника, і зараз же пірє спадає з його тїла. Майже таке саме оповіданє записано й на Україні й поміщено в нашій збірці „Малор. нар. преданія и разсказы“, лише що тут грабіжницею є жінка самого сьвященника, який заставляє бідну жінку, аби обличила злодія. Така-ж мораль (покаранє треба полишити на божу волю) лежить і в основі Прилєпського оповіданя нр. 7, яке належить по своїй фабулї до теми про мандрівку білолахи, що йде до Бога питати ся про свою долю, — тема, яку ми зачіпили в нашій статі „Славянські оповіданя про народини Константина Великого“.

Оповіданє починає ся так: богач ображує свого бідного сусїда; остатний рішає ся йти до Бога, запитати ся, скілько ще років жити ме богач. По дорозї ріжні особи дають йому питаня до Бога. На своє питаніе бідолаха дістає відповідь, що богач жити ме ще триста років. Коли той повів се своїй жінцї, вона сказала: „Будь воля Божа!“ і зараз же богач умер. Зачудува-

ний бідолаха пішов знов до Бога, аби той пояснив йому се противуріче, і дістав відповідь: „Тому, що ви здали ся на мою ласку, то я й зробив так".

Нр. 6 се карикатура гірняків, які ніколи не ходять до церкви, а нр. 5 лінивого чоловіка, що сидить на гусячих яйцях.

Болгарії належить і скілька місць у листах Прейса, надрукованих у II і III кн.[1])

Прейс, у купі зо Срезневским та Григоровичем, був один із перших учених, яких російське правительство вислало за границю для спеціяльних студій славянства.

На жаль, він умер швидко після того як вернув ся в Петербург. У Празї й Відні Прейс між иншими ладив ся об'їхати Болгарію.

Із Праги Прейс пише (серпень, 1840 р.): „Теперь я занимаюсь Богемскимъ и составленіемъ Грамматики и Лексикона Булгарскаго діалекта на основаніи тѣхъ пособій, которыя мнѣ досталъ Шафарикъ. Этотъ трудъ необходимо обдѣлать до поѣздки въ Булгарію, куда ни Бодянскій, ни Срезневскій не дерзнули отправиться. Имѣя готовый хотя и несовершенный матеріялъ, я безъ особеннаго труда могу на мѣстѣ дополнять, поправлять и т. д. Предметъ чрезвычайно любопытный!" (III, ст. 8).

В мартї 1841 р., викладаючи свій плян об'їздки Балканського пів-острова, Прейс пише: „Изъ Черной Горы прямая дорога въ Сербію идетъ чрезъ Боснію, никѣмъ еще не посѣщенную ради опасностей. Есть надежда, что Паша Боснійскій дастъ намъ конвой. Иначе нельзя рѣшиться на проѣздъ чрезъ Боснію. — Въ случаѣ же невозможности путешествія чрезъ Боснію, мы должны будемъ отправиться изъ Черной Горы въ Аграмъ, и такимъ образомъ попасть въ Сербію. Отсюда я намѣренъ отправиться въ Болгарію до Аѳонской горы. Мои здѣшніе Болгарскіе знакомцы (лист писаний з Відня) увѣряютъ меня, что путешествіе по той, для меня обѣтованной, странѣ не сопряжено съ опасностями. — Дай-то Богъ!" (III, 27[2]).

Із Дальмації Прейс пише (лист з жовтня 1-ого): „Въ Сербіи — сколько теперь могу видѣть,[3]) — для меня нѣтъ

[1]) Виписки з листів Прейса подані в статї Др—ова в болгарськім перекладї; ми їх даємо, розуміє ся, в рос. оріґіналї. [2]) Курзів Драгоманова. [3]) У Др—ова сего курзіва не зазначено. — М. П.

особенной поживы: Вукъ Стефановичь Караджичь et comp. выловили важнѣйшее (,) притомъ въ Далмаціи языкъ, обычаи, нравы тѣ же, что въ Сербіи за исключеніемъ весьма немногихъ разностей. Впрочемъ autopsia — дѣло велико. Всетаки главное остается Болгарія. Но какъ туда попасть? Тебѣ извѣстна новѣйшая Tagesgeschichte. Когда мы хотѣли было пробраться изъ Черной горы въ Герцеговину и Боснію, и просили совѣта у Владыки Черногорскаго, то сей отвѣтствовалъ:[1]) безъ двухъ головъ въ запасѣ на это нельзя отважиться. Можешь себѣ представить, что авторитетъ Черногорскаго Владыки важенъ. Прочитай[2]) я книгу Bouè, который въ добавокъ путешествовалъ въ обществѣ съ людьми, объѣзжавшими Турцію по порученію Турецкаго Правительства. Если въ Сербіи мнѣ отсовѣтуютъ ѣхать въ Болгарію и если мнѣ не удастся отыскать надежнаго спутника изъ простыхъ Сербовъ (мысль Вука Стефановича), то — естественно — придется ограничиться возможнымъ: на границѣ Сербіи и Болгаріи дѣлать наблюденія среди тѣхъ Болгаръ, которые перебѣжали изъ Турціи. Перспектива неутѣшительная! Довольно двухъ мѣсяцевъ — и Болгаринъ корчитъ Серба какъ нельзя лучше. Это испыталъ я въ Вѣнѣ. Мутный источникъ!

И такъ до Бѣлграда я ничего не могу сказать положительнаго на счетъ Болгаріи; но знай одно: увѣрюсь я, что до Аѳонской горы доберусь съ головою на плечахъ, то часть осени и зимы проведу тамъ или въ другихъ приступныхъ мѣстахъ. Я бы былъ счастливъ, если бы могъ провѣрить мой Болгарскій сборникъ: два квартанта![3]) Вѣнскіе Болгаре-купцы увѣряли меня, что изъ Виддина въ 10 дней можно попасть на Аѳонскую гору и притомъ безопасно. Но это еще было до возстанія Болгаръ. Что теперь тамъ дѣлается?

„Оно Господ болье (лучше) зна
Него (нежели) они што кажу“.

поется въ одной Сербской пѣснѣ. И едва ли пѣсня лжетъ“ (III, 42—43).

---

[1]) Так як ст. 321[3]). [2]) Мабуть помилка зам. „прочиталъ“; у Др—ова переведено: „ще прочетѫ“ — прочитаю, розуміє ся, хибно. [3]) Курзів Драгоманова. — М. П.

Далї в надрукованих доси листах Прейса не знаходимо нїчого про Болгарію, але звісно, що він не міг зреалїзувати своєї ідеї.

Сей подвиг сповнив трохи пізнїйше Григорович, із подорїжю якого починають появляти ся в славянській науцї докладнїйші відомости про Болгарію, яких не мав навіть Шафарик при першім виданю Славянської старовини.

В IV кн. „Живой Старины“ надрукований в перекладї лист із Пловдіва, знайдений між паперами Прейса, писаний 1835 р. католицьким місіонером Яном Фортнером, до всїй імовірности Чехом. Сей лист варто передрукувати цїлком по болгарськи. В нїм чимало цїкавих замїток про тодїшнє болгарське житє: про становище женщин, поживу, житло й т. и.

З фолькльорних статей у II кн. „Живой Старины“ — статя д. Жданова „Пѣсни о князѣ Михаилѣ“ вже скінчена. Ми не маємо підстави перемінити присуду виданого нами з поводу першої її половини. Напр. д. Жданов наводить тепер пісню „Der Ritter und die Maid“, але вона не йде по тої пісні, яку аналїзує д. Жданов, а до тої, про яку він говорив давнїйше: про смерть жінки при злогах. Виводи про історичність фабули в пісні про князя Михайла негативні, як і треба було ждати, але читач не виносить зо статї д. Жданова і понятя про те, як прикладає ся порівняний метод.

Малоруські пісні із Ґродненської губернії, надруковані в II кн. „Живой Старины“, не нові й не повні тай можуть служити лише вказівкою, як були засвоєні в тій малоруській країнї деякотрі пісні, зложені в наддніпрянській Українї. А в тім, одна пісенька інтересна (нр. 22), яко комбінація відривків двох пісень: 1) про кріпостне право, яке не змінило ся після переходу країни з під польського панованя під росийське і 2) про скасованє кріпостного права в 1861—1863 рр.

Остатня пісня, якої є чимало варіянтів, і історія якої була росказана перед кількома роками в „Кіевской Старинѣ“, дуже інтересна і як зразок недавно зложеної пісні. Початок її не простонародній, а письменний. Перший її варіянт склав якийсь польський демократ, із числа тих, які після віденьської революції в марті 1848 р. появляли ся в Галичинї та пропонували польським аристократам, аби зрекли ся свого права змушуваня селян до працї на них, се б то аби дали їм повну волю. Один із тих польських демократів зложив по малоруськи тай надруку-

вав пісню, в кінці якої пропонує ся дякувати Полякам за „оповіщенє волї“. Але поки Поляки говорили, австрійське правительство скасувало указом „панщину“, яка зрештою була вже фактично перервана через заворушенє в країні. Руські сьвященники переробили пісню польського демократа, поклали намість Поляків „цїсаря“ (австрійського імператора), і розповсюднили її в Галичині тай серед мадярських Русинів. Там вона й лишила ся до 1863—1864 рр., коли російське правительство започало після польського повстаня цїлий ряд аґрарних розпорядків у користь селян. Тодї й галицька пісня про визволенє перейшла австро-російську границю, тай розповсюднила ся, як бачимо, по цїлій українській области до Днїпра.

Інтересно, що се одинока зовсїм народня пісня про сю велику подію — визволенє селян. Зо справи на засїданю Етноґрафічного віддїлу И. Р. Геогр. общества 20 листопада 1890 р., поміщеної в III кн. „Живой Старины“, дізнаємо ся, що віддїл дістав збірку малоруських пісень із Буковини, де була одна зовсїм нова пісня, в якій говорило ся про остатню російську війну в Болгарії. Ждемо нетерпляче надрукованя тої пісні.

Великоруського фольклорного матеріялу в „Живой Старинѣ“ на диво мало. З прозаїчних матеріялів знаходимо лише три маленькі оповіданя під заголовком: „Великорусскія народныя легенды“. З них загальнїйший інтерес має маленьке оповіданє, як Брюс (астроном за Петра Великого) сотворив із квітки дївчину, але жінка його з ревности розбила те сотворінє перед тим, нїм Брюс вітхнув йому душу.

Редакція питає ся: „Чи се не слїд або відгук мотиву Симонівського та Фавстівського оповідання про Олену?“ Нам се оповіданєчко нагадує подібну українську леґенду про сотворінє сьвіта, по якому Господь сотворив Адамови жінку найперше з квітки (рожі) і аж потім, коли Адам не схотїв такої жінки, сотворив йому другу з його ребра, а першу взяв на небо, аби стала матїрю Сина Божого. Д. Веселовский, розглядаючи виданє Чубинського, де ся леґенда поміщена, здогадує ся, що жерел її треба шукати в якімось християнськім апокрифі, тай зближає її з декотрими повістями про родженє сьв. Марії або її матери від квітки.

Найбільше місця займає в „Живой Старинѣ“ фольклор і описанє житя неарійських племін, які живуть у Росії.

Тут на першому місці стоїть докладна статя д. Приклонского „Три года въ Якутской области“, в якій між иншими знаходимо й один із дуже численних варіянтів леґенди про заснованє Картаґіни, а то оповіданє, як перші російські поселенці в области Якутів попросили дозволу зайняти стілько землї. скілько має одна волова шкура. Казки Лопарів і Якутів цїкаві ще й через те, що в них подибують ся мотиви, зовсїм ріжні від звичайних азіятських і европейських казок, досить одноразних особливо через асиміляцію індійських казок. Між надрукованими в „Ж. Старинѣ“ ляпляндськими казками ми знайшли лиш одну з загальним азіятським змістом: як один герой знаходить чудесні річи (шапку-невидимку, чоботи-самоходи й т. и.), за підмогою яких він долїтає до царської доньки. Інтересний зооморфічний сьвітогляд лопарських казок. По ним люди родять ся від звірів і можуть самі родити звірів, особливо оленїв. Видно, що Лопарі не чують своєї переваги над оленями. Загальний бік мотивів у якутських казках далеко більше нагадує звичайні азіятсько-европейські мотиви. В них найголовнїйше розказує ся про вбиванє ріжних злих чудовищ, але почастні образи тої боротьби зовсїм ріжні. З неарійських матеріялів „Живой Старины“ інтересне для нас спеціяльно Тибетське оповіданє, виложене в справі з реферату д. Потанїна в С.-Петербурськім „Нео-Филологическомъ Обществѣ“. Се варіянт отого оповіданя про царя Трояна з ослячими вухами, якого в V томі „Сборника“ є два болгарські варіянти і яке вийшло з клясичної історії про царя Мідаса.

Тибетське оповіданє вяже сю історію з будовою Лярдармової палати в Ляссї. „На бенкетї, справленім ізза направи нового будинку, прикликує ся благословенство на всїх, хто помогав до його усьпішної будови, але забуто бика, який образив ся і мстить ся: ув одного з потомків царя родив ся син Ляндарма, з бичими рогами на голові. Коли Ляндарма доріс і вийшов на престіл, то став переслїдувати буддистів. З боязни, аби не оповіщено про його недостачу з роду, Ляндарма вбиває всїх молодців, які його голять. А про те один із них спас ся хитрощами: він дав цареви покушати коржа, замішеного на молоцї його матери, і таким чином став молочним братом царя; остатнїй дарує йому житє під острим наказом зберегти тайну про цареві роги.[1]) Тайна мучить молодця, і він рішає ся за порадою своєї

[1]) Слова від „остатнїй“ пропущені у Др—ва. (Див. III, вип. 258—259). — М. Н.

матери виявити її полевій миші; остатня передає її иншим звірям і швидко стало загально звісно, що у Ляндарми на гогові бичі роги.

Якийсь Баль-Доржі приходить до царя, переодітий за танешника, сховавши в рукав лук і стріли; танцюючи перед царем він поцїлив його стрілою і став тїкати. За Баль-Доржім післано погоню, але молодець спасає ся, перепливаючи ріку, причому кінь його, закрашений зразу на темно, побілїв, перепливаючи ріку, так що їздця годї було пізнати.

Кінець казки не належить орґанїчно до основної теми; він подибує ся в иншій осібній леґенді, де розказує, ся як один сьвятий пустинник убив царя — відновника передбуддийського поганства в Тибетї. При тому сама зміна краски коня робить ся без усякого чуда: хоть царевбивець, побожний пустинник, і був післяний навмисно богинею, але він мазав коня сам, а потім обмив його в ріцї. (Пор. Koeppen, Religion des Buddha, II, 75—76).

Суть тибетського оповіданя, се лише повторене одного з оповідань у звісній буддийсько-моноґольській книзї „Шіддікюр“ і вражаюче схожа з одним із українських оповідань про „Шолудивого Буняку“, як се показано в статї д. Кузьмичевського в „Кіевской Старинѣ“, 1887, жовтень. Сим разом ми маємо інтересний примір, як европейське або малоазіятське оповіданє могло розповсюднити ся аж по береги Атлянтицького Океана (звісні осьякі схожі з клясичним оповіданєм варіянти: візантійський, новогрецький, болгарський, сербський, італїянський, португальський, кельтський), у середній Азії і звідти в зміненій формі знов рознесло ся з Европи до України. (При сїй нагодї мусимо завважити, що босняцький варіянт був надрукований недавно в „Archiv für slavische Philologie“, B. XIV, 1, а персидський в „Этногр. Обозрѣніи“, VIII, 257).

Досить богато місця в „Живой Старинѣ“ займають рецензії на нові книжки. Декотрі з них, се навіть цінні додатки до матеріялу тих книжок. Така напр. замітка д. А. Пономарева про книжку Arthur Amiaud, La légende syriaque de Saint Alexis, l'homme de Dieu (Paris, 1889). Рецензент порівнює сирійську редакцію зо славяноруською. І вони вражаюче схожі. Сего факту годі пояснити, коли не здогадувати ся, що обі користували ся одним і тим самим жерелом, — розуміє ся, грецьким. Грецької редакції не знайдено, але ми бачимо тут іще один

примір того, як славянська письменність може помогти заповнити прогалини нашого знання греко-византійської літератури. Подібний примір показали ми в сій книжці „Сборника“, порівнюючи болгарську та коптійську перерібку Едипової історії.

Рецензія д. С. О. на J. Darmstetter, Chants populaires des Afghans доповняє дані книжки навіть з указками на деякі рукописні жерела. З поміж тих указок зазначуємо індийські паралелї до афґанської пісні про стрічу матери з сином після довгої розлуки; кровосумішці запобігає ся тут тим, що молоко підходить до груди матери (II, критика, 192). Сей страх брамінських і буддийських оповідань перед кровосумішкою характеристично відріжняє їх від дуже численних перерібок сеї теми в европейській церковній письменности.

Зо сказаного видно, на скілько корисна „Живая Старина“ не лише славянській, але безпосередно загальнолюдській науці. Немилий діссонанс викликують у ній лише декотрі замітки редактора, які ріжнять ся своїм роздразненим тоном, тоном доволї звичайним у публїкаціях петербурських і московських славянофілів, але зовсїм невмістним у такім виданю, як „Живая Старина“. Часто той сектантський дух вносить доволї „стару мертвеччину“ в „Живу Старину“. Д. Ламанский доходить до того, що обсуджуючи питанє про музеї та бібліотеки радить, аби не замовляти періодичних видань: „доданє одного або двох журналів до попереднього журнального читаня або заміна одного видання другим, якогось старого якимось новим („Р. Мысль“ або „Вѣстникъ Европы“ й т. и. „СѢв. Вѣстникомъ“) ледви чи має більше значінє в історії руського образованя, як коли змінити або заміняти віст на преферанс“ (!!!)

Не кажучи про дещо инше, ми нагадаємо лише, що напр. у „Русской Мысли“ були надруковані декотрі працї д. Всевол. Міллєра, що статї дд. Пипіна й Веселовского в „В. Европы“ посьвячені томуж предметови, яким займає ся й „Живая Старина“, яка зачисляє до своїх співробітників дд. Пипіна й Веселовского, аби оцінити гідність наведеного висше вибрику. Зрештою д. Ламанский не дуже ласкав до названих висше своїх співробітників. Аналїзуючи історію руської етноґрафії д. Пипіна, д. Ламанский висловлює невдоволенє за те, що там так богато місця посьвячує ся д. Веселовскому, на тій підставі, „що декотрі з його праць належать більше Франції, Італії, Нїмеччині і навіть Єгиптови, нїж Росії або Славянщині“. Але якже-ж міг

инакше поступати автор „Разысканій въ области русскаго духовнаго стиха“, коли в виробленю богатьох релїґійних представлень Славян взяли участь навіть єгипетські ідеї? З д. Пипіним д. Ламанский полемізує досить остро. Ми готові признати, що д. Пипін побільшив заслуги декого з так названих „западників“ для руської етноґрафії і вменшив заслуги славянофілів. Д. Ламанский міг би зігнути ресори в супротивний бік, але ані обєм, ані тон його полємікы невмістні, а загальні ідеї, які він висловлює при тому, не стоять на науковому ґрунті. Так напр. д. Ламанскій силує ся доказати, що руські й православні Славяни взагалї, по його теоріям, не Европейцї, бо не входили в склад імперії Каролінґів і не належали ані до римско-католицькоі, ані до протестантської церкви. Але-ж европейська людність починає ся далеко ранше ніж Каролінґи та християнська церква. Навіть як би ми віддїлили її від азіятської людности, — без чого однако европейська культура немислима, — то вона починає ся не в Европі, а в Фінїкії та Малій Азії, продовжає ся в Геляді, Римі, знов переймає східні елєменти в александрійський і християнський період, а потім від могаметанських Арабів і від посередників між ними й Европою — — середньовічних Жидів. Нарештї в остатнї столїтя через фільософію та позитивну науку европейська цівілїзація зовсїм виходить із тїсних рамок конфесіоналїзму, а рівночасно розповсюднює ся по цїлому сьвітї і при тому знов приймає в себе елєменти від неевропейських народів — Індийців, Японців, Китайців. Ріжниця між східною й західною цівілїзацією ніколи не була велика по сути. Теорія про різкість отої ріжниці, се вигадка римських клєрикалів, ледви чи не більше ніж византийських — в епоху, коли Рим був менше культурний ніж Византія. Византія ніколи не переставала впливати і на захід, і на східних Славян; лише що остатнї перейняли від неї далеко менше культурних елєментів, а майже виключно церковні. Але тут можна сказати, що $^3/_4$ літературних матеріялів, якими жили східні Славяни в давнї часи, однородні з західними матеріялами. Окрім того, політично, історія й державні форми напр. московського царства далеко більше похожі на історію й форми Франції або Прусії, ніж напр. історія й лад Італії.

Фолькльорна наука, якій присьвячена й „Живая Старина“, сьвідчить однако в користь безперестанного обопільного впливу народів, навіть коли нема ніякісіньких безпосереднїх письменних зносин між ними, — в користь братства народів (fratellanza

dei popoli), як висловлює ся один італіянський фольклорист і голосно промовляє проти тих перегородок, якими д. Ламанский гадає розділити навіть малу Европу.

Софія, 5 грудня, 1891 р.

„Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина“, критика: т. IV, (1890, про I вип.), т. VI (1891, про II і III вип.) тай осібні відбитки, ст. 1—8 і 1—7+1 (додатки й поправки до статї про Едипову історію, якими ми користуємо ся в відповідному місці).

Для починаючих фольклористів на Україні.

Остатніми часами менї не раз доводилось діставати листи від молодих Українців університетського образованя, котрі питають у мене бібліографічних вказівок про книги, по котрим вони моглиб приступити до наукового досліду нашого фольклору по порівняній методї. Менї такі запити, правду сказати, дивні, бо чейже в кількох університетах, котрі красять нашу Україну в Росії й Австрії, не бракує спеціялістів, до котрих могла б обернутись молодїж, що рве ся до науки. Та коли люди обертають ся до мене, то мушу відповідати їм, як можу. Щоб уберегти час людїм і собі, попробую раз відповісти прилюдно.

Література фольклорна тепер широка, і з нею можна познайомитись як слїд тілько постепенно, при роботї. Але для початку пораджу такі дїла, котрі дають теорії нової порівняної науки про фольклорний матеріял, котрий може зразу підперти ті теорії, а також досить бібліографічних вказівок, як би хто хотїв повести студії далї.

Раджу перш усього прочитати Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen (переклад Liebrecht-a. Се вже досить застаріле дїло, та доси не заміниме, недавно була звістка про нове); Пыпинъ, Опытъ литературной исторіи старинныхъ русскихъ сказокъ и повѣстей; Benfey, Pantschatantra (після котроі хто хоче більше познайомитись з сею справою, може взяти французький переклад Панчатантри Lancereau і йогож Hitopadesa); Liebrecht, Zur Volkskunde. Далї можна взяти з нових збірок казок з порівняними примітками і вводами: Cosquin, Contes populaires lorrains; Pitrè, Conti popolari tos-

cani, а також Pitrè, Fiabe e raconti p. siciliane (в його Biblioteca delle tradizioni p. siciliane) і L. Gonzenbach, Sicilianische Märchen з примітками R. Köhler-a, а також примітки Келєра до сербських казок в „Archiv für slavische Philologie". Після сего можна безпечно взяти старі збірки з примітками по мітольоґічній теорії: Ґріммів німецькі казки, Гана грецькі й альбанські, Афанасьєва росийські і Bryères великобританські.

Новійший матеріял для показу впливу азіятського на казки, а переважно новелї европейські, дають праці Clouston, The Book of Sindibad і Popular tales and fictions, their migrations and transformations. Для показу впливу церковного на народнї оповіданя можу рекомендувати нову працю Crane, The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry (тогож автора цїнна праця Popular tales).

Далї, для познайомленя з поглядами найновійшої анґлїйської школи, котра зве себе антропольоґічною, можна обернутись до французьких перекладів статей Анд. Лянґа, Mythologie й Essais folkloristiques (окрім того праці Лянґа: Myths and Customs і Myth, ritual and religion).

З названих дїл можна покласти собі початки науки про прозаїчні народнї оповіданя. Для науки про перехід пісень від одного народа до другого, — далеко слабший ніж перехід прозаїчних оповідань, — найповнїйший матеріял дає тепер нове американське виданє Child, The English and Scotch Ballads (ще не скінчене й дороге). Для початку й для тих, хто не дума спеціялізуватись на сему, хоч би через те, що в наших народнїх піснях інтернаціонального матеріялу не дуже багато, раджу: Reifferscheid, Westfälische Volkslieder і Nigra, Canti populari piemontesi, а також Горнїка й Смоляра, Пісні лужицьких Сербів.

За новими виданями можна слїдити по спеціяльним часописям, як The Folk-lore, Mélusine, Revue des traditions populaires, La tradition, Zeitschrift für Volkskunde, Wisła.

Розуміє ся, що нашим фольклористам мусять бути звісні праці дд. Александра Веселовского, Потебнї, Кірпічнїкова й и.

„Народ Орган руско-украінскоі радикальноі партіі". 1891, ч. 15 і 16. Львів 15 л. серпня. Повний підпис.

Додатки.

До статї „Оповідання про пожертвуваня власної дитини“ (т. III, ст. 183).

1. Д. Ів. Франко в своїй рецензії на сю нашу статю в галицько-українській часописи „Народ“ вказує на старонїмецьку поему „Der arme Heinrich“, яко на належну до сего круга оповідань. Зміст отої поеми такий: Лицар Генріх, який поступав гарно зо своїми селянами, заслабає на проказу та дізнає ся від лїкарів у Салєрно, що його може вилїчити лише кров якої невинної, доброї дївчини. Одна дївчина, донька одного з його селян, дізнавши ся про се, поклала посьвятити себе. Після довгих хитань її родичі й лицар годять ся на те (між иншими аргументами, якими дївчина старає ся переконати їх, є й сей: коли Генріх умре, то після нього може настати який злий лицар).

Хорий і дївчина їдуть у Салєрно, але тут рішучої мінути лицар зрікає ся жертви. Тодї Бог робить чудо: лицар вилїчує ся, після чого женить ся з самопосьвятною селянкою.

На нашу гадку, ся поема, твір Гартмана фон дер Ауе (XII—XIII ст.), доторкає ся до наших оповідань лише мотивом про вилїченє від прокази вжитєм крови якої живої істоти. В нїй нема нї мотива про мандруючого бога або бідака, який є навіть у бретонській легєндї, анї пожертвуваня власної дитини, мотив, який є в усїх аналїзованих нами оповіданях. Ось чому нїмецьку поему можна вважати лише за дуже далекий пасемок основної теми сього оповіданя.

Епізод про вилїченє хорого кровю дитини, вбитої навмисно самопосьвятним приятелем, подибує ся і в декотрих редакціях книги про Сїмох Мудреців, а власне в тих, які вийшли зо збірки Historia de calumnia novercali, в тім числї й руських тай вірменських. Д. Франко пише нам, що сей епі-

зод є і в одній польській редакції, якої тепер не маємо під рукою. Але загально признано, що руська редакція зложена на підставі польської (Див. таблицю ріжних оповідань що до варіяцій історії про Сїмох Мудреців у Landau, Die Quellen des Decameron, 1884; Исторія семи мудрецовъ, виданє „Общества любителей древней письменности", 133 і д.; Murko, Bugarski i srpski prijevod knjige o sedam mudraca, u Zagrebu, 1890, 27).

Оповіданє в історії Сїмох Мудреців дуже похоже на історію Miles et Amys і його можна вважати за наслїдуванє тамтого. А в тім, відносини сього оповіданя тай самої історії Miles et Amys до індийської історії про Віравару тай до посвоячених із нею казок, про які ми згадали в нашій статї, можуть бути предметом окремого досліду, який не підходить до нашої цїли. Завважаємо ще, що оповіданє про двох приятелів і про вилїченє одного з них кровю дитини другого зайшло і в мадярську народність просто з історії про сїмох мудреців (пор. Teza, La tradizione dei sette savi nelle novelline magiare, Bologna, 1864, 16 і д.), але треба перевірити, чи Ерделї взяв мадярське оповіданє з якої рукописної збірки чи чув його сам із „народнїх уст". Инші відблиски історії Miles et Amys вказані Тезою-ж, тай Dunlop-Librecht-ом, Geschichte der Prosadichtungen, 135 і зам. 214. Мотив про скаменїнє того, хто виявляє підслухане пророцтво, подибує ся як у вказаних нами казках, і в болгарській казцї у Д. Марінова, Живая Старина, I, 32.

2. У V томі „Сборника за нар. умотворения" (отд. за нар. умотв. ст. 155—157) надруковано новий болгарський варіянт оттого оповіданя. Окрім загальної теми, в нїм інтересні й подробицї: чудесне виростанє гроздів із сухої палицї, застромленої у землю богом-мандрівником, яке зближує се оповіданє з апокріфами про мандрівку Христа в Єгипет, і вставлений мотив про сотворенє хлїба в хатї бідної дївки, мотив, який подибує ся в богатьох народнїх лєґендах про мандрівку Христа Бога і якого найстаршим первовзірцем є чудо з мукою в історії пророка Ілії.

В IV кн. „Бѣлорусскаго Сборника" Д. О. Романова (Витебськ, 1891) є кілька варіянтів казки про вірного слугу, в якій звичайно домагає ся крови з дитини, аби оживити закаменїлого чоловіка (европейські відгуки індійської казки про вірного Віравару), нри 38, 89. Лише що подробиця з кровю дитини не містить ся в тих варіянтах, але вставлена в варіянтї лєґенди про вдячного мерця, ст. 143—6, якої і в V

т. „Сборника (за нар. умотв.)“ є оріґінальне наслїдуване (ст. 143—145) Змєі и царцката керка. В болгарській казцї вдячний мертвець заступлений вдячною рибою. На стілько оріґінально відбив ся в тім оповіданю епізод із рибою в европейській повісти про Товита, яка належить до того-ж цикля оповідань. (Із другого боку до сього ж оповіданя належить і основа Гоголевої повісти „Вій“). Пор. у „Сборнику за нар. умотв.“ т. III, ст. 136 і „Периодическо Списание“, 1885, XIV, 317.

„Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина“, т. VI, (1891), ст. 304—307 і відбитка статї „Славянскитѣ прѣправки на Единовата история“ (1891), ст. 110—112). Повний підпис.

До т. I, після статї „Україна в Її словесности“, ст. 47.

Народня бельлєтристика.

Народныя южнорусскія сказки. Издалъ И. Рудченко. Выпускъ I-ый, 1869. Выпускъ II-ой, 1870. Кіевъ.

Руська етнографія зробила остатнїм часом великі успіхи, коли не що до обробленя, так що до збираня матеріялу. В тім матеріялї перше місце займають памятки народньої словесности, яких остатнїм часом видано у нас богато. На жаль, треба сказати, що ті виданя обіймають далеко не рівномірно всї місцевости Росії та всї племена, які чинять руський нарід. З небогатьома виїмками, увесь матеріял народньої руської словесности, надрукований остатнїми десятьма-дванадцятьма роками, належить до творів великоруського племени. Памяток малоруських і білоруських видає ся відносно дуже мало. Тим часом колись відносним статком, вибором і дбалістю редакції виданя малоруських памяток народньої словесности перевечували виданя великоруські. Так до половини пятьдесятих років збіркам українських пісень і дум дд. Максимовича, Метлинського а по части й д. Срезневского, не кажучи вже про инші, меньші (Цертелева, Лукашевича) відповідала в великоруській етнографічній літературі лише збірка Сахарова. Характеристично й те, що названі висше три видавцї памяток народньої південно-руської словесности були професори університетів на півдні Росії — київського та харківського. Така передня увага до південно-руської народньої словесности, навіть

із боку не південних Русів родом — як напр. проф. Срезневский, — може бути пояснена майже виключно естетичним інтересом, який давнійше будила народня словесність; по загальному признаню, словесність південно-руська визначає ся чималими естетичними красотами, якими вона перевечує велико-руську. Так думав і Бєлінский.

Від кінця пятьдесятих років естетичні відносини до словесности взагалї, в тім числї й народньої, заступають ся історично-соціяльними. На етноґрафію стали дивити ся, як на матеріял до характеристики побуту народа, його моральних і суспільних понять, його памяти про минуле — симпатій і антіпатій. За пробудженим інтересом до народньої словесности пішло виданє таких збірок, як пісні, зібрані Кірєєвским, Рибнїковим, Худяковим і т. и., казки, видані Афанасьєвим і и., пословиці Даля і т. п. В самім початку того літературного руху, який викликав на сьвіт згадані власне видання памяток народньої великоруської словесности, південно-руська етноґрафія не лише що не лишила ся позаду від північно-руської, але навіть подекуди випереджала її, що може доказати прегарне, етноґрафічно, виданє „Записокъ о Южной Руси“ д. Кулїша та збірка пісень д. Костомарова, надрукована в „Малорусскомъ Сборникѣ“ д. Мордовцева, яка визначає ся чудовим вибором варіянтів. Прегарні, хоть окремі нумери народнїх пісень і оповідань стала друкувати й „Основа“. Але швидко виданє памяток народньої південно-руської словесности урвало ся власне тоді, коли стало йти в гору виданє памяток словесности великоруської, коли в суспільности пробудив ся інтерес до етноґрафії в міру того, як остатня стала покидати давнійший виключно-археольоґічний і естетичний характер, і стала пробувати робити висновки про побут і дух народа. Виданє памяток народньої великоруської словесности лишило далеко з заду себе виданє памяток малоруських. Сего нї в якім разї не можна приписати більшому інтересови до студій народности в публїцї північно-руській перед південно-руською. Звісно, центри образованя й письменности знаходять ся у нас на півночи, — чим поясняє ся й більше число спеціялістів у всїх віддїлах знаня в Петербурзї й Москві, нїж у Харкові або Київі. Звісно й те, що книжки з сирим матеріялом, як напр. памятки народньої словесности, не можуть розходити ся дуже богато й швидко. Але анї се анї те не говорить против інтересу південно-руської суспільности до студій своєї етноґрафії. В усякім разї збірок дд. Максимовича та Метлинського тепер

нема в продажі, значить, вони роскуплені; не богато лишило ся й „Записокъ о Южной Руси“ та збірки д. Мордовцева. Се значить, що як би появили ся люди, які взяли би ся спеціяльно за виданє матеріялу для південно-руської етноґрафії, як би вложено задля того рівночасно працю й капітал, — то суспільність, хоть і помалу, виплатила би капітал, коли не працю. Але діло в тім, що з богатох причин, спеціялістам, які мали би час і засоби задля посьвяченя себе студіям Південної Руси, не легко образувати ся; офіціяльні-ж спеціялісти в центрах науки на півдні Росії, з дуже нечисленними виїмками, або сидять тихо, або займають ся чим хочете окрім студій того, що у них перед очима. Південь Росії не має вчених орґанів, як напр. Московське Історичне Товариство або Московске ж товариство любителів словесности, яке так дїяльно запомогло виданю збірок пісень Кірєєвского та Рибнїкова, пословиць і словаря Даля, без чого ті праці, дуже можливо, були би довго не видані, або скінчились би першим випуском, як напр. збірка українських пісень д. Максимовича, або південно-руський словар д. Шейковського. Сяк чи так, — а тим часом, як великоруські пісні, думи, казки видають ся в великому числї й стають предметом учених дослїдів, діссертацій, журнальних статей, займають видне місце в курсах середнїх шкіл і наповняють навіть помічні видання для меньших дїтий, — південно-руська словесність, яку всї хвалять загальними словами дуже підхлїбно (напр. д. Галахов каже, що південно-руська народня поезія своїм історичним і естетичним значінєм належить до найзамітнїйших появ нештучного творива), можна сказати, забута. За остатнї десять років із видань сеї словесности появили ся лише збірка українських пословиць д. Номиса, виданє старанне і що до систематичности та повноти ледви чи не лїпше від Даліївського, а про те пропущене, бачить ся, зовсїм без уваги нашою вченою критикою, — та збірка галицько-руських пісень д. Головацького, що друкує ся в „Чтеніяхъ“ Московського товариства історії, — виданє, яке визначає ся лихою системою а подекуди й вибором, хоть в усякім разї має в собі богатий матеріял. Але й се виданє чомусь-то перервало ся і ось уже більше як два роки не йде далї. Анї досліди, анї журнальні статї по малоруській народній словесности не появляють ся. (Виїмок чинить, коли не помиляємо ся, лише дуже жива, але затрачена для маси публїки в „Чтеніяхъ“ 1867 р. статя про малоруську женщину по пісням д. Боровиковского та по части недавня статя

„Малороссія въ ея словесности“, в „Вѣстникѣ Европы“). В курсах словесности, призначених до загальної просьвіти в усіх місцевостях Росії, про південно-руську народню словесність ледви згадує ся. Що-ж до вживаня її в педагогічній ціли в елементарній просьвіті в такій формі, в якій напр. уживає ся великоруська народня словесність в учебниках і христоматіях, то про се нема що й балакати, — бо окремим розпорядком, викликаним панікою 1863 р., кожда малоруська стрічка в книжці для елементарної просьвіти мусить бути знищена цензурою.

При такому становищі південно-руської народньої словесности в нашій літературі кожде виданє її памяток заслугує на увагу, яко проба помогти всесторонньому дослідови руської народности, дослідови, від якого у нас стільки ждуть і містичних і реальних наслідків. У передмові до першого випуска „Народныхъ южнорусскихъ сказокъ“ д. Рудченко виявляє бажанє видати можливо більше подібного матеріялу, — а власне казок, які тим більше тепер інтересні, що південно-руські казки доси друкували ся лише в невидному числі екземплярів у ріжних виданях, так що тут південно-руська етнографія лишила ся по-заду найбільше. Д. Рудченко вже надрукував два випуски південно-руських казок і заявляє, що ладить до друку третій. Бажаємо йому дігнати виданє д. Афанасьєва бодай що до скількости, коли не що до якости, — а поки що скажемо скілька слів про надруковані випуски.

Між редакцією першого й другого випуска є ріжниця, і при тому в користь другого. В першому, на нашу думку, дуже вже богато варіянтів одних і тих самих казок. Ті варіянти кождий, що правда, мають у собі щось нове, а все-ж таки, задля економії місця, треба би помістити з них лише те, що дійсно нове, — як і зроблено в другому випуску, де майже всї казки оригінальні. При тому, в першім випуску є казки характерні змістом, але доволї зле виложені, очивидячки, через мале скуство надибаного оповідача, а иноді й записувача (збірка д. Рудченка складає ся з казок, достачених богатьома людьми). Без сумніву, зміст задля спеціялістів важнійший ніж форма, але не-спеціяльний етнограф може бути незадоволений, подибуючи частійше, ніж би треба було, казки з малоскусною формою. Нарештї в першім випуску є кілька казок, які представляють відривки, з яких один (нр. 70), навіть мало зрозумілий. Усіх тих недостач майже нема в другому випуску, — що треба пояснити

окрім досьвіду ще й більшим вибором матеріялу, достаченого видавцеви.

Що до якости матеріялу, то казки видані д. Рудченком дуже ріжнородні. Він узяв у своє виданє (як і Афанасьєв) не лише казки в властивому розуміню слова, але й народні байки, оповіданя, анекдоти і, по части, леґенди, — хоть остатнім, як показує примір видання д. Афанасьєва, ще довго не прийде ся дістати права горожанства в нашій літературі через духовну цензуру. Така ріжнородність може видасть ся негожою острим прихильникам розділу поезії на роди й види, але за те дуже корисна для етноґрафа, бо дає йому матеріял до характеристики не лише народніх переказів, мітольоґічних понять і скусної вигадливости, але й побутові риси тай зразки моральних і суспільних понять народу. Як поки що південно-руських казок надруковано мало (зо 20—30 варіянтів розкинено в ріжних виданях, в тім числї найбільше — 11 у д. Афанасьєва, а у д. Рудченка 83 варіянти в першім випуску та 54 в другім), то всякі скілько небудь рішучі висновки про прикмети південно-руських казок, про мітольоґічні, моральні й иньші понятя південно-руського народу по казках поки що передчасні. Ми позволимо собі лише скілька найхуткійших і загальних заміток лише про ті казки, які є в надрукованих д. Рудченком двох випусках.

Кождий випуск д. Рудченка починає ся казками про звірів. Початок сих казок, без сумніву, дуже давній, ще в епосї фетішізму та зооморфізму. Але південно-руські варіянти таких казок показують, на скілько маса народу малоруського відбігла від первісного страху перед звірями, чого й треба було ждати, бо-ж той нарід давно вже став хліборобським. Звірячий епос у південних Русів має вже майже до решти дїточий характер. Навіть хижі звірі, вовк і медвідь, ставлять ся зовсїм не в страшне, але в комічне положенє та представляють ся великими дурнями і навіть боягузами, як се можна бачити особливо з чудової, повної юмору казки „Бідний вовк“ (вип. I, нр. 1) або другої, теж досить юмористичної, хоть і гіршої ніж перша казки „Лисичка, кіт, вовк, медвідь и кабан“ (вип. I, нр. 12). Навіть лисичка, при всій своїй славній хитрости, застиджує ся то людьми, то домашніми звірями, напр. собакою (в прегарній казці „Лисичка-сестричка“, вип. I, нр. 7), і навіть кіткою (напр. у ґраціозній казці „Лисичка, котик і півник“, вип. I, нр. 15, вип. II, нр. 4). У збірці д. Рудченка нема зрештою казок

із глибокого Поліся, Волинської або Гродненської губернїй, де відносини до звірів мусять мати трохи инший, менше юмористичний характер. Декотрі казки про звірів зовсїм приспособлені до найменших дітий і незвичайно граціозні що до форми, зберігаючи рівночасно зверхні характеристичні признаки ріжних звірів, — напр. звірі в „Рукавичці“ (вип. I, нр. 1), „Коза-дереза“ (вип. I, нр. 25) і особливо „Горобець та билина“ (тамже, нр. 27) і „Хозяйство“ (тамже, нр. 28), які аж просять ся в ілюстроване виданє для дітий в роді „Родного Слова“ д. Ушинского.

Найблизше до звірів у народнїй свідомости стоять подібні звірям люди та перевертні. Казок про них у д. Рудченка дуже мало — може тому-ж таки, що нема казок із Поліся, де мусять бути казки про перевертнїв, про яких властиво у д. Рудченка нема нї одної казки. Дві казцї, де виступають подібні звірям люди, надруковані у д. Рудченка, представляють образи, здає ся, не місцеві, а перейняті. Такі людоїди-песиголовцї в казцї „Парубок і Чорт“ (вип. I, нр. 39) і женщина в шерсти на безлюднім острові в казцї „Волохаті люде“ (вип. II, нр. 9). Остатня казка, де росказує ся про те, як один чоловік після розбитя корабля попав на острів і здибав оброслу шерстю женщину, яка нагодувала його, повела в печеру, як він мав з нею дитину, до половини вкриту шерстю і потім сїв на корабель, що над'їхав припадково, а його волохата жінка з горя роздерла дитину, при чому білу половину кинула в море, а покриту шерстю закопала в землю, — ся казка, очивидячки, заграничного книжного походженя. Коли південно-руських казок буде видано більше, то, напевно, казок такого, явно чужоземного походженя знайде ся більше, і з них можна буде судити про степень заходу в масу південно-руського народу тої байково-казкової і фантастично-географічної лїтератури, яка кружила в Европі між XIV-м і XVII-м ст. У збірцї д. Рудченка ми здибали одну казку індійського походженя (і при тому не старого, арійського віка, а пізнього, після буддийського), яка попала в богато европейських байкових лїтератур; вона росказує про те, як чернець пік яйце на свічцї в піст. У південно-руськім варіянтї чернець називає ся калугирь, що вказує на те, що казка перейшла через Афон і Болгарію, не без посередництва книжних людий.[1])

[1]) Окремі риси і зразки з індійським характером, напр. яйце, з якого виходять стада звірів (казка Яйце-Райце, вип. I, нр. 52, 53) і цїлі

Після казок звірячого цикля, яких особливо богато в І-м випуску, йдуть у д. Рудченка казки демонольоґічні, де виступають чорти, а потім богатирські, з яких богато має більше або менше виразний мітольоґічно-стихійний кольорит. Характер, із яким виходить у південно-руських казках чорт, показує теж, як і характер південно-руського звірячого епоса, значний крок народа на перед. Чорт у малоруських казках зовсім не страшний, а швидше дурний, хоть і пакістливий, або-ж иноді входить у добряче-приязні зносини з людьми, і взагалї представляє ся в комічному видї. Чорта одурює баба, коваль, циган, вояк (вип. І, нри 29, 41; ІІ, нри 45, 46), чорт-змій виходить боягузом і дурнем навіть і перед дуже не хитрою лисичкою (вип. ІІ, нр. 5). Навіть пяниця, що заставив чортови душу, спекує ся його, — правда, за підмогою поради, даної сьвятими, але зовсім не мудрої (вип. ІІ, нр. 10, 11). В одній казцї чоловік навіть ратує самого чорта від небезпеки ззїжі вовком (вип. І, нр. 30), за що чорт дуже вдячний спасителеви. Згідно з релїґійними понятями, чорти в південно-руських казках устигають заволодїти душами й тїлами людий, — але лише на якийсь час; люди перемогають чортів коли не хитрощами, то молитвою, як напр. у казцї „Відьма“, де парубок вигоняє чортів із відьми тай женить ся з нею (вип. І, нр. 42), або в прегарній казцї „Упирь і Миколай“, кінець якої схожий з сюжетом Гоголївського Вія, лише з тою ріжницею, що у Гоголя Хома Брут розірваний відьмою й чортами, а тут побожний парубок за підмогою образа сьв. Миколая відчитав доньку цареву, якою заволоділи були чорти, тай оженив ся з нею (вип. ІІ, нр. 12). Сї приміри показують, що південно-руський нарід засвоїв із христіянського дуалїзму більше сьвітлу, ніж темну сторону, над своєю-ж чисто-народньою та двувірною демонольоґією підніс ся до юмористичних відносин до неї.

Казок богатирських у збірцї д. Рудченка чимало, і між ними є прегарні скуством, як особливо нр. 49 першого випуска

казки, схожі з казками в Панчатантрі (напр. „Зла Хинка і Чорт“, вип. І, нр. 31—32) могли зайти в Русь і не книжним способом. А в тім, іще раз скажемо, що треба би більше надрукованих південно-руських казок. Росія, особливо південь її, можуть сильно помогти вияснінню поставленого Бенфеєм питаня про розповсюдненє казочної індійської лїтератури в Европі через Маврів і зі сходу через Татар. Коротко про се питанє див. M. Karrier, Die Kunst і т. д., т. І.

(Царенко Навішній) і нри 25, 27, 28 і 29 другого випуска (Летючий корабель, Богатирь з Бочки, Царівна Жаба, Ох) і и. Богатирські казки по найбільшій частинї мітольоґічного походженя; їх мітольоґічне значінє тепер у тому, що або герої їх самі — стихійні боги, явні або перевернені, або стикають ся з такими богами. Більше або менше очоловіченє героїв, більша або менша примішка частини скусного елємснту в оповіданю сьвідчить про більше або менше віддаленє народа від первісного мітольоґічного сьвітогляду. Що до казок, то про них можна сказати ось що: казки південно-руські представляють дїяльними стихійні предмети, які мають безпосереднїй вплив на народнє житє, — як: сонце, мороз, вітер і т. и., називаючи їх ясно під власними іменами (напр. див. нри 44 і 45 першого випуска — Іван Іванович руський царевич і Безщасний Іван; і нри 31 і 32 другого — Вітер і Торба). Або знов південно-руська казка, ще частїйше, передає мандрівки осіб, які були колись стихійні, але тепер очоловічили ся до того, що мандрівки їх інтересують нарід лише з боку своєї фантастичної цїкавости (більша частина нумерів богатирських казок); ті особи стикають ся з ріжними чудовищами (по більшій частинї перемагаючи їх кінець кінців); ті чудовища, звісно, зберігли більше стихійних рисів, але ті риси рідко належать означеному родови стихій, а представляють звід ріжних страшних рисів, які складають більше або менше абстрактну, фантастичну істоту — змія, чорта й т. п. З більшою мітольоґічною індівідуальністю виступає в числї тих чудовищ лише підземнний цар, як напр. особливо Ох, який представляє злуку рисів лїсового бога з підземним (нр. 29, вип. II). Инодї й ті чудовища й боги представляють ся комічними рисами, а иноді й уся казка, де представляє ся стихійна істота та її дари, дістає зовсїм юмористичний характер, як напр. нри 31 і 32 вип. II, де з подарованої вітром торби вискакують козаки або молоток і починають бити того, хто їх викликав, очікуючи гроший або обіду. Таким чином південно-руська казка схиляє ся або до чистого матеріялїзму в представленю стихій, або до чистої фантастичности. Далеко менше присущий їй середнїй термін — змішанє стихійних рисів зо зьвірячими й людськими, із якого виходять переважно казки про перевертнів. Таких казок у збірцї д. Рудченка не богато; з них напр. „Уж-царевич і вірна жона“ (нр. 43, вип. I) каже здогадувати ся в вужі-царевичу перевертня сонїшного божества, а царівна-жаба (нр. 28,

вип. II), се очивидячки божество того самого соніїшного цикля, лише жіночого роду. Окрім своєї більше або менше чистої фантастичности південно-руські богатирські казки визначають ся швидше моралїстичним ніж мітольоїчним кольоритом. Герої їх перемагають перепони й дістають богатства, жінок і т. и. добро в нагороду за терпінє, за милосердє й т. и. моральні прикмети (див. особливо казки II-го випуска). Особливо за ласкавість герої дістають любов і підмогу звірів, яких роля в богатьох казках тай хитрощі-женщини-сестри героя змушують виводити ті казки просто з Індії.

Коли казки богатирсько-фантастичні в південно-руській редакції набрали моралїстичного кольориту, то ним цїлком визначають ся казки, яких дія відбуває ся в родині. Казки подібного роду визначають ся чутливим, симпатичним характером і можуть мати корисний вплив на дітий. Така напр. казка „Голуб“ (вип. II, нр. 14) про те, як з голоду дїд і баба зїли своєго сина, як сестра не їла, а закопала кісточки брата, поливала їх водою, як із них виріс голуб, який і засьпівав пісню про свою смерть.

Остатнїй віддїл у збірці д. Рудченка чинять оповіданя, що займають середину між казками й анекдотами. Зміст їх — побутовий. Оповіданя подібного роду, надруковані в I-м випуску, часто дуже плохі що до форми, хоть усе-ж таки не без'інтересні що до змісту, — в другім же випуску майже всї дуже гарні і що до форми. Д. Рудченко каже, що він навмисно містив казки півнароднього, лакейського походженя, доволї погані що до форми й мови, а часто й що до понять і змісту, аби показати шкідливий вплив на народню поезію й на самий нарід пів-образованої, посередньої середини, лакейсько-вояцької. Се правда, але, бачить ся, д. Рудченко в I-м випуску перейшов міру в друкованю таких оповідань. Оповідань лакейської редакції доволї богато серед побутових казок у першім випуску. Лакейську редакцію видно особливо в казках про розбійників і злодіїв.

Не блискучі що до редакції тай мало симпатичні що до духа й богато казок про „злих“, лїнивих і невірних жінок (нри 62, 65, 67, вип. I), поправлюваних по більшій частині буком і батогом. Але з них не можна складати понятя про родинні звичаї південних Русів узагалї, ані навіть про загальні прінціпи південно-руського родинного права. Ті казки рисують лиш один бік родинного побуту, якого другий, супротивний бік представляє ся лїричними піснями. А в тім, і між казками про „злих“ жінок є скілька повних дебелуватого, але не фаль-

шованого юмору, напр. нр. 61, вип. I, про те, як чоловік застав у жінки волокиту-попа, нр. 63 і його варіянт нр. 64, про те, як чоловік, заставши свою жінку, що спить, а не жне, обмазав їй голову смолою і вчинив ся, що бере її за чорта, коли вона прийшла до дому і т. д., нр. 66 (Явдоха-Сьвятоха) — поправленє[1]) лїнивої жінки-сьвятохи й и. Майже без виїмку повні юмору оповіданя звичайописні, що представляють типи й типічні риси ріжних станів і народностий: вояків, попів, Циган, Жидів, Литвинів (вип. II, нри 27—53). Такими оповіданями вигодував ся юмор Гоголя в „Вечерахъ на хуторѣ“, де дуже богато зразків узято просто з народніх оповідань.

Ми скінчили коротку справу про зміст двох випусків народніх південно-руських казок, виданих д. Рудченком. Надіємо ся, з неї читач може переконати ся, як інтересна ся ще мало досліджена область народньої руської словесности. Хоть як ми старали ся не робити з двох випусків висновків про загальні прикмети південно-руської казки, а про те декотрі узагальненя мимохіть упросили ся під наше перо. Навіть і та невеличка скількість казок, яку ми мали перед очима, відбиває в собі характеристичні риси південно-руського племени: богатий розвій фантазії і рівночасно змаганя до вільного мисленя (напр. що до демонольогії та легенд), змаганя до моральности й аналїзи житя, котрі разом дають ту юмористичну обсервацію, яку представляють нам показані висше побутові казки, головно II-го випуска.

Народня словесність переживає тепер важку крізу: вона, можна сказати, роскладає ся під впливом півнародніх, псевдо-цівілїзованих сфер, як напр. приказчики, лакеї, солдати і навіть висше стоячі. Ся кріза компліку̀є ся для народа південно-руського ще й тим, що сфери, які виходять із народу, піддають ся великоруському впливови і зовсім денаціоналїзують ся. А в тім, для народньої південно-руської словесности ся остатня обставина має й корисні боки. Коли судити по збірках великоруських народніх пісень пізнійшого часу, напр. по збірці д. Якушкіна, то великоруській народній поезії грозить смерть від напливу поганих циганьско-лакейських і солдатських, то цинічно-пресьміливих, то спіднично-сентиментальних вигадок, які несуть між нарід иноді навіть особи, що прозивають себе цівілїзованими сьпіва-

[1]) В оріґіналї через помилку: „отравленіе“ зам. „исправленіе“. — М. II.

ками. Подібного роду поезія лізе і в малоруські села з обозів і передпокоїв, російських і польських, але менше вдатно, як усе-ж таки чужа, і при тому, коли вже залазить, то менше псує народню поезію: в гіршому разї остатня лише забуває ся або круг її розповсюдненя звужує ся, але бодай вона менше ассімілює ся з лакейською. Таким чином малоруська народня словесність більше відступає, ніж псує ся. Але коли вона де зберегає ся, то зберігає ся в достаточній чистоті, і коли нові мотиви житя будять думку і чутє народу, то появляють ся й нові твори або редакції їх, які мало уступають старим, а иноді й перевечують їх. Читачі „Вѣстника Европы“ могли недавно пізнати зразки народніх південно-руських пісень новійшого складу з соціяльно-історичним змістом.[1]) В казках, виданих д. Рудченком, є скілька нумерів виразно новійших редакцій. Такий напр. нр. 1 вип. І-ого в віддїлі звірячого епоса; велике число новійших рисів є в віддїлі моралїзуючім і звичайописнім. Але найхарактернїйша тут казка „Гордий Царь“, (вип. II, нр. 36), котра разом і моралїзуюча і звичайописна. Ми гадаємо, що декотрі наші замітки про малоруську народню поезію будуть потверджені, коли познайомимо в перекладї[2]) читачів, які не мали в руках розбираної збірки, з тою казкою, яка, завважаємо мимохідь, схожа що до мотиву з казкою-памфлєтом Лябулє „Prince-Caniche“, що недавно обійшла увесь сьвіт.

Десь-недесь, у деякім царстві, в деякім государстві, — не в нашій землї, не за нашої памяти, — жив собі цар, да такий гордий, що не приведи Господи! Хтоб йому що ни радив, щоб ни казав — нїкого не послухає, а робить усе що тілки йому на думку упаде — і нїхто йому перечити не смій! Засумували усї мінїстри да бояри, засумував і люд увесь.

Раз пішов цар до церкви. Слухає — піп читає сьвяте письмо.. Якесь там слово йому не вподобалось, — мині й казали, да на старість я й забув ся. Після служби йде цар до дому, и звелїв попа привести. Приходить піп. „Як посьмів читати таке й таке місце!“ — „Як же не читати, каже, коли напи-

---

[1]) Др—в має певно на думцї свою статю „Малороссія въ ея словесности“. (В. Евр. 1870, іюнь), бо нїчого иншого такого тодї в В. Евр. не було. Пор. ст. 340—341. — М. П.

[2]) Розуміє ся, російськім. Ми, звісно, даємо тут оріґінал. — М. П.

сано.“ — „То щó, що написано? Це буде написано не знать-щó, то ти й читатимеш? щоб ти те місце замазав — і більше читати не сьмій!“ — „Не я, ваше царське величество, писав ті слова, — каже піп, — не мині їх і замазувати!“ — „Як ти сьмієш мині перечити?! Я цар — ти повинен мене слухати!“ — „Усе, каже піп, буду слухати, а у церковнім дїлї Бог постановив — а людям не змінити!“ — „Як-то не змінити?!“ крикнув цар. „Коли хочу змінити, то й зміню! Щоб ти мині зараз викинув слова ті і щоб ніколи не читав їх у церкві, — чуїш?“ — „Не сьмію, каже: не моя воля“. — „Я тобі приказую!“ — „Не сьмію!“ каже. „Ну, так даю тобі три днї подумати, а четвертий день у-вечері явись до мене, і не зносить тобі голови на плечах!“ — Піп низенько уклонив ся і пішов до дому.

От уже третїй день кінчаєцьця, а піп і сам не знає — що робити? Умерти б за віру не страшно — да жінка, дїтки маленькі... Ходить да плаче... Горе! — Лїг він і спати — дак не спицьця. Коли к сьвіту заснув, заснув, і бачить во снї — стоїть в головах янгол, дай каже: „Не бій ся нїчого: Бог мене послав на землю боронити тебе!“ Встав піп у ранцї радий, наче допіро народив ся, і помолив ся щиро Богу.

Прокидяєцьця й цар у-ранцї, тай гукнув, щоб скоріш мисливі збірались — на полюваньня поїде.

Полюють вони у лїсї. Коли бачить: олень вискочив із куща. Цар за їм; так женец(ьц)я: олень не втече, цар не дожене. Роспалив ся цар, погнав коня: ось-ось-ось настигне... Коли річка на дорозї. Олень у воду; цар одежу з себе, да собі у воду. Плавати умів добре, думав — настигне. От-от ще кришечку — і за роги б ухопив... А олень переплив на берег — і цар разом, да тілки хотїв його за роги — аж оленя й не стало... (Бо то був янгол!) Цар здивував ся — дивицьця сюди, туди: де то оленъ подїв ся? Коли бачить:[1]) на тім боцї хтось одягаєцьця у його одежу, сїдає на його коня і рушає. Цар думав, що то злодїй який, або що; а то був той самий янгол. — Приняв він на себе обличча царa, догнав мисливих, да й поїхав із їми до-дому. А цар зостав ся голий у лїсї.

Коли дивицьця — аж далеко десь дим піднїмаєцця над лїсом і неначе хмара стає по чистому небу. Він подумав: „То

---

[1]) В оріґ. „бачять“ — певно помилка. — М. П.

мабуть мої мисливі палять!“ Пішов туди, на той дим. Приходить — аж то цегельня. Робітники повиходили — дивляцьця: що воно за чоловік голий? А він у кущах ноги покалічив, тіло подряпане... Люде змилувались над ним: дали йому стару завалящу свитину, винесли йому їсти хліба чарствого да гурків... Питають: „Скажи, чоловіче, хто ти такий?“ — „Дайте, каже, наїм ся, а то їсти хочу“... Нагодували його: може він з роду не їв нїчого з таким смаком, як той хліб чарствий та гурки. — От як наїв ся, то й каже; „Тепер скажу вам, хто я такий: я цар ваш! Як достанусь у столицю, то я вас нагорожду!“ — „Ах, ти ледач! Щоб то старець якийсь[1]) да сьмів себе царем величати?!... Подивись на його: ще й винагорождувати хоче!!...“ „Ви, каже, не сьмійте мене лаяти, бо звелю вам голови рубати!“ (Забув ся: думав, що дома). — „Хто? ти??!“ Да давай його бити. Били-били, взяли, да й прогнали. Пішов він по лїсї блукаючи.

Іде да йде — аж бачить знову: дим піднїмаєцьця над лїсом. Він знов думав, що то мисливі, тай іде на них. Аж ік вечеру вже знову приходить до другої цегельнї. Там над їм змилувались: нагодували його, напоїли, дали йому драні штанцї да сорочку, бо й самі бідні були. Вони ж думали, що то — так собі якийсь бідний чоловік, може, од рекрут ховаєц(ьц)я, або що; а він як наїв ся та одяг ся, то й каже: „Я цар ваш!“ Ті сьміюцьця над їм. Він знов посварив ся з людьми. І ті його попобили добре, тай прогнали. Він і пішов собі у лїс — аж уже й нїч. От він прилїг під деревом, да й переночував; а в ранцї вставши, і поплїв ся — куди очи глядять.

Аж-ось приходить у третю цегельню; да уже й не признаєц(ьц)я, що він цар; усе думає про те, що як-би йому у столицю достацьця. От, і там його нагодували робітники, да бачать, що у його босі, покалїчені ноги — да змилувались: дали йому старенькі чоботи. Він їх питає: „Чи не знаєте куди тут шлях на столицю?“ — Вони йому росказали. А вже далеко увійшов за цїлий день...

От пішов він тою дорогою, якою йому показано. Іде да йде, да приходить у якесь містечко. Аж-от перестріва його на дорозї становий: „Стой!“ кричить. Він став. „Пашпорт є?“ — „Нї, нема“. — „Як же ти без пашпорта ходиш? ти блудяга

---

[1]) В оріг. „якись“ — мабуть помилка. — М. П.

якийсь?... возміть його!“ крикнув на соцьких. Тут де не взялись — взяли його да й посадили в холодну. — Через кільки часу питаюцьця: „А з-відки ти?“ Він і сказав: з такої й такої, каже столиці. Тоді його скували з злодіями тай повели.

От привели його у столицю, тай знов сажають у турму. Через який час приходить старший і роспитуєцьця: хто за щó сидить. От один каже: „Мене, каже, пан знай бив і жінку одняв у мене, — так я терпів-терпів, тай посадив його на вила: то мене оце сюди й посадили!“ — Підходить до другого: „А ти, пита, за що?“ — „У москалях, каже, був, дак мене били та нівичили, що не вмію на трубі грать, дак я втік; а мене оце й піймали...“ — „А ти за що?“ пита далі. — „А я, каже, не мав що їсти, та й поліз до Жида в комору, — так мене сюди завдали“. А там инший каже, що „з багачем у шинку побив ся“, — так багачеві й нічого, а він у турмі опинивсь... Сказано — хто за щó. А це підходить старший до його: „А ти, пита, за щó, старичок?“ — От він йому й росказав усю правду: „Був я царем“, та таке й таке приключило ся зо мною... Тут на його дивляцьця, що він зовсім не подобний до царя. А він, звісно, за довгий час змарнів, борода одросла... Куди там — зовсім не подобний!... А таки запіраєц(ьц)я, що цар. Як уже його не запитували: „Цар, тай годі!“

От и порішили всі, що він божевільний, тай вигнали його з турми: „На віщо, кажуть, дурного будем держати, тільки хліб царський переводить“. І як випустили його, — то так бідує, так бідує, що Господи! Як що знайде яку роботу (а до роботи не звичний), то ще й нічого; а часом — то тим тільки й живе, що випросить шматок хліба. Ночує — де Бог дасть: часом де в буряні, або так де під тином. До того дожив ся!

А янгол, зробившись царем, поїхав з мисливими до-дому. Приїхав. Нїхто нічого й не догадуєц(ьц)я, що то не цар, а янгол. Коли у вечері й приходить до його піп дай каже: „Воля твоя, царе, голову мою зняти: не пристану я на те, щоб викинути й слово з сьвятого письма!“ А цар йому: „Ну, слава Богу! тепер я знаю, що у моїм царстві є такий піп, що міцно стоїть за слово боже. Роблю тебе найстаршим архирейом“. Піп подякував, уклонив ся до землї тай пішов собі дивуючись: що це таке, що з гордого царя да зробив ся такий тихий да справедливий? — От і всї, всї дивуюцьця, що таке з царем стало ся, такий зробив ся тихий да поважний, по полюваньнях не

роз'їжджає, а все ходить, розпитуєцьця: де яка неправда, чи яка кому кривда, чи що; на все сам увагу звертає: скрізь суд справедливий чинить, судців да розсудчиків справедливих назначає... Як перш народ сумував, так тепер радіє: і податки не великі і суд справедливий!

А цар той — так бідує, так бідує! Коли через три роки приходить такий царський указ: щоб на такий-то й на такий день усі сходились до цара обідати: і богаті й убогі, і пани й мужики! — От і посходились усі, прийшов і той цар нещасливий. А на царськім дворі такого, такого столів понакривано, що Господи! От сїдають усі за столи, пють та їдять, а цар сам з мінїстрами усякі напитки та наїдки розношує; а тому царьові несщасному у двоє проти инших накладає й наливає. Усіх нагодували й напоїли; а далї цар і почав роспитуваць ця людей: чи нема кому якої кривди або обиди? А як почали вже люде розходицьця, — цар став у брамі з мішком грошей і усїм дає по гривні, а тому царьові нещасному дав аж три гривні.

Через три роки знову цар зробив обід, і знову скликає усіх людей. От нагодував, напоїв, розпитав ся про все, що в його царстві робицьця, дав по гривні усїм, а тому царьові нещасному удвоє давав їсти й пити і на дорогу дав знову три гривні.

От через три роки знов робить обід, — „щоб були всї: і богаті й убогі, і пани й мужики!“ От посходились люде, понаїдались, понапивались, подякували — стали розходицьця. Той цар нещасливий и собі хоче йти, так він його зупинив. Повів його до себе у палаци да й каже: „Це тобі Бог присудив, щоб ти девять лїт покутував свою гордость; а мене послав, щоб я навчив тебе, як цар повинен людей жалувати. Ну, тепер ти, бідуючи та тиняючись по сьвіту, набрав ся трохи розуму, — то гляди, щоб добре народом правив! Бо з цього часу ти будеш знов царем, а я полечу до Бога на небо!“ Да це кажучи звелїв йому умити ся й поголити ся, — бо борода у його виросла, наче у пасїшника, — да дав йому царську одежу, а далї й каже: „Іди тепер — там у покоях сидить царська чесна беседа, іди туди, то там тебе нїхто й не пізнає, що ти той самий, що старцем тиняв ся! Нехай тобі Бог поможе у всїм добрім!“ Да як сказав це янгол, то й не стало його — тілки одежа лишила ся.

От цар перш усього помолив ся щиро Богу, а тоді й пішов до бесїди. — Од тії пори правив уже він народом, як його янгол навчив.

(Записана А. І. Петруняною од „дїда Уласа з села Городищі — не далеко Білої Церкви“ Васильковського повіту Київської губернії).

Петерб. місячник „Вѣстникъ Европы“ 1871, январь, хроника, Новѣйшая литература, ст. 441—454. Без підпису. До авторства признає ся Др—в у листї до Мелїтона Бучинського з 31. VIII. 1871 р. („За Пана Товмачева (= Др—ва „Малороссія въ ея словесности“. — М. П.) радий и я, що його росправа кому небудь у пригоді стала. Посилаю и другу росправу того жъ автора про казки, котра при самихъ казкахъ тежъ може буде не безъ цїкавости. Надрукована вона въ Вістнику Европы за сей рікъ у № 1.“).

До статї „Відгук лицарської поезії в руських народніх пісняx“:

Т. I, ст. 76—80 (р. 1, 2 ст. 79 з низу і 1, 2 ст. 80 зверху) замість слів: „Грубість станових відносин, цинїзм кількох виразів, згадка про печену рибу в найдраматичнїйшому місцї, і при тому солодка сентиментальність і вмисне, немов обовязковий конець сеї пісні показують, на який національний ґрунт ми стаємо тут“ Др—в поправляє (перекладаємо з рос.) „Годї не завважати в нїмецькім варіянтї контрасту, який представляє грубість станових відносин, цинїзм кількох виразів, згадка про печену рибу в найдраматичнїйшому місцї, з солодкою сентиментальністю в навмиснім, немов обовязково-жалібнім кінцї пісні“.

Т. I, ст. 83 після р. 10 зверху Др—в додає (вступ перекладаємо з рос. а пісню даємо нашою правописю):

Із польської пісні вийшов дуже недовершений що до редакції тай мало симпатичний що до характеру білоруський варіянт:

Служіу Ясь ваєводзе,
Вислужіу Касєнку маладу жонку.
Кася лїсти пісала і да Яся пасилала:
— „Штоб я мєла, ґдє лєжаць,
Свае дзєткі ґадаваць“.
Прієхав Ясь да дому,
Пріводзіць Касю да ґробу.
— „Ой пакажіце Касю мнє,
Паґляжу чі нє жівє“. —
Прішоу Ясь да сьнєй,
Ляжіць Кася на досци,
Малий син у калисци
— „Люлї, люлї, сни мой,

На што цебе Бог стваріу,
Што ти Касю замаріу.“ —
Сестра тає учула,
Да на Яся скрікнула:
„Ой не кляні ти яго,
Табе жонка зараз будзе,
А яму маткі не будзе,
Табе жонка у вяночку,
Яму матка у пясочку.

(Запис. в Новогрудку, Мінськ. губ.).

До статї „До питаня про слїди великоруського богатирського епоса на Українї“:

Т. I, ст. 92; в рос. оріґіналї ст. 95, 1-й стовпець, в 8—6 із низу, в примітцї до слів Др—ва після „государству“ О. Міллер пише: „Сажаніе княземъ богатыря въ подвалъ воспѣвается въ былинахъ не часто. Это происходитъ разъ съ Сухманомъ и разъ съ Ильей“, Др—в завважує (перекладаємо на нашу мову): „З Ильлею двічі, та ще раз зо Ставром“.

До статї „Найстарші руські драматичні сцени

Т. I, до ст. 201, після р. 3 знизу Др—в дописує таке (слова з рос. даємо лише в перекладї, з анґлїйського-ж і в оріґіналї і в перекладї, окрім заголовків творів):

„Три сни.

The Athenaeum N 3123. Sept. 3. 1887.

Рецензія: Masnavi i Malnavi, the Spiritual Couplets of Máulánâ Jalála'-dîn Muhammed-i Rumi. Translated and abridged by E. H. Whinfield. M. A. Oriental Series. Trübner et C-e.

p. 304. story of the 3 trav-s, a Mus., a Jew and Chr., who found some sweetmeats (історія трьох снів, Мусульманин, Жид і Христіянин, які находять якісь солодощі. — М. П.)

першого дня, М(усульманин) увесь день постить, а тамті їдять і заставили М(усульманина) не їсти й ніч. | На другий день лїпший сон (роз. оповідають собі. — М. П.) | Jew — that Moses had carried him up to the top of Mount Sinai (Жид — що Мойсей завів був його на вершок Синайської Гори. — М. П.). | Chr. — that Jesus had carried him up to heaven (Христіянин — що Ісус завів був його в небо. — М. П.) | Mus. that Muhammed had appeared to him in person and commanded him for his piety and abstinence[1]) in reward to

[1]) Др-в виписує далї ще раз „and comma(n)ded him“, але се помилка. — М. П.

eat up these divinely provided sweetmeats, which he had accordingly done (Мусульманин — що Могамед появив ся був йому в власній особі тай наказав йому в нагороду за його побожність і здержаність іззісти ті божеські солодощі, які він був на те дав. — М. П).

Brom. — Summa Pr. Benfey, Or. und Occid. III, 191.

Dschelaleddin Rumi, Mesnewi (Sankoi) т. 2. p. 218 н. LVI, оповіданє про ліпший сон Могаметанина, Христіянина й Жида, тай т. VI, 310, N. LXII — про верблюда, бика й козла, які хочуть їсти вязку сіна.[1])

У Whinfield-a пропущено, that in the Masnavi we have immediately afterwards a second version of this jest in the story of the camel, the cow, and the ram (found in a somewhat altered form in the Sindibad Nameh; see Clouston's ed. p. 15), where the camel with his long neck suddenly swoops down in the disputed bundle of grass; but there the jest is only made use of to add a new point to the wellknown story of the three oldest animals (що в Месневі маємо безпосередно після того другу відміну сього жарту в історії про верблюда, корову та барана (що є в трохи зміненій формі в Сіндібад Наме; див. Клоустон, ст. 15) де верблюд із своєю довгою шиєю раптово хапає за спірну вязку сіна; але тут жарт уживає ся лише на те, аби додати нову точку до добре звісної історії про трьох найстарших звірів. — М. П.).

Т. I, ст. 202 р. 13—13 зверху зам. „Історія Ісуса“ (Seféer Toledoth Jeschuah annotzeri)“ Др—в поправляє „Історія Ісуса з Назарета“ (Seféer Toledoth Jeshuha Notzeri)“, а з боку дописує (на вклеєній карточці, по рос.) „Апольої про старшого (розумнійшого) ? | I., 14 (§ 85) § 121. | Панчат. V (риба) | браск. § 206.

До статї „Турецькі анекдоти в українській народній словесности“:

Т. I, ст. 222, з боку коло рр. 1—11 зверху Др—в додає: „Чуб(инський:) богатий і бідний“ (певно: т. II, ст. 521—522. — М. П.).

Т. II, ст. 229: після V-ої глави Др—в дописує (перекладаємо й віддїлюємо стрічки знаком |): „До Наср Едділа |

---

[1]) Сей уступ виписаний на осібній карточці чужою рукою (по рос., окрім заголовка) — може рукою А. Пипіна. Дальші виписки знов рукою Драгоманова. — М. П.

Вперта пара. — | Dunlop, 284. Straparola, N VIII, f. 1. | Жінка й чоловік: хто запре двері. | Чужинець, — жінка повинна заперти. — | Lafontaine (далі годі відчитати кілька слів) Moules | 40 Візірів, 28 | Clouston | Rev. des trad. 1892. N 3".

Т. I, ст. 229 Др—в додає (перекладаємо з російського, не узглядняючи перечеркнень):

„У книжці „К. Старины" за лютий (1886 р.) на ст. 224, в кінці § VI через недогляд при переписуваню пропущено кілька стрічок, у яких виложено зміст иншого українського варіянта анекдоти про „вперту пару" (хто перемовчить?). Уважаємо за потрібне дати тут той пропуск: — У Чубинського (II, 537—538) є ще один варіянт оттої анекдоти з кінцем, який більше нагадує турецький, але в більше заплутаній формі та в непотрібно скомплікованій редакції. Тут уперта пара збирає ся їхати в поле прятати просо, але сперечила ся, кому відносити сковороду, принесену чоловіком. Над'їжджає пан і посилає до перемовчуючої себе пари візника випитати про дорогу. Виведений із терплячки візник бє пару нагайкою, аж чоловік заговорив і програв заліжку з жінкою. Поїхали в поле, але тут жінка, лїнуючи ся вязати просо, розболює ся, чоловік несе її до дому, бо жінка боїть ся, аби не „розтрясла ся" на возї. В слободї жінка хвалить ся сусїдцї, як вона одурила чоловіка (ще з плечей чоловіка. Він сердить ся і скидає її. Жінка каже йому, аби бодай пішов у поле та забрав воли й віз, але він не хоче. — М. П.) „І впять вони заспорили. Спорили вони цїлу зїму (?), поки аж воряки — добрі люде — волів та віз покрали". Підпис: П. К—ий.

Т. I, ст. 240, до 1 р. знизу Др—в дописує: „Польськ (?) | Blade, Gesammtab".

Т. I, ст. 244, до 1 р. знизу Др—в дописує: „Новогрецьк. Schmidt. | Undina — Cosquin".

Т. I. ст. 245, р. 14 знизу, зам. „Whitchaven" Др—в поправляє „Whithhaven".

Т. I, ст. 248, р. 12 знизу цитат „Sottisier. XXXIV, 15—27" Др—в перечеркує.

Т. I, ст. 252, може до р. 15 знизу, Др—в дописує: „До Наср Едділа | Кабильськ. 61 р(убель) | 100 фр. і дирава копійка".

т. I, ст. 254, р. 17 зверху зам. „ударів, про мужика-дурня" Др—в поправляє на „ударів у казцї про мужика-дурня".

Т. I, ст. 254 р. 4 знизу тай ст. 256 р. 13 знизу зам. „Чубинського“ Др—в поправляє на „Чудинского“.

Т. I, ст. 260, р. 2—4 зверху зам. „новелях Боккачія (т. III, ст. 10) Саккетті (ст. 101), та віршах Hagen, Gesammtabenteuer (нр. 28), у казці Ляфонтена Le Diable en Enfer“ Др—в поправляє на: „новелях (Боккачіо д. III, нов. 10, Сакетті, нов. 101) і віршах (Hagen, Gesammtabenteuer, Nr. 28), у казці Ляфонтена (Le Diable en Enfer)“.

До статї „Байка Б. Хмельницького“:

Т. II, ст. 1, р. 6 знизу слово „полїтичному“ Др—в поправляє на „типічному“.

Т. II, ст. 14, р. 8 зверху слова „увінчаний і слїдячий“ Др—в поправляє на „Увінчаний і Слїдячий“.

т. II, ст. 15 мабуть до р. 8 зверху Др—в додає: „Bobowski, Polska poezya kościelna od najdawniejszych czasów. Warszawa, 1886“.

Т. II, ст. 15 до р. 1 знизу Др—в дописує (перекладаємо з рос.): „Нове виданє Directorium humanae vitae, edidit Puntoni. Pisis. 1884. | Accedunt prolegomena tria ad librum *Στεφανιτης και Ιχνηλάτης*“.

До статї „Українські пісні про волю селян“:

Т. II, ст. 62, р. 9 знизу зам. „Вкраїна“ поправлено в екземплярі Др—ва (не певно, чи його рукою) на „Россея“, примітку-ж до сього слова внизу перечеркнено й додано „Ред. К. Ст.“ — значить, що не Др—в, але редакція „К. Ст.“ поправила первісне „Россея“ на „Вкраїна“ й дала внизу примітку.

Т. II, ст. 63, слова в примітцї (транскрипціи, которую мы, ради) „прекраснаго содержанія пѣсни и для“ Др — в бере в скобки, — значить, мабуть перечеркує, так що лишає ся: (транскрипціи, которую мы, ради) удобства чтенія замѣнили здѣсь общеукраинскою“. Все се, розуміє ся, пропущено в нашім укр. виданю.

До статї „Два українські „фабльо“ та їх жерела“:

Т. II, ст. 67, р. 7 знизу зам. „вчені: від“ Др—в поправляє „вчені:“.

Т. II, ст. 75, р. 5—6 зверху слова „на Сходї находять ся пізнїйше не лиш у Рітбифа, але й у Поджжіо“ Др—в поправляє на: „на Сходї пізнійше не лиш Рітбифа, але й Поджжіо“.

Т. II, ст. 76, р. 10 зверху зам. „Західно-европейска-ж редакція не зупиняє ся“ Др—в поправляє „Західно-европейські ж редакції не зупиняють ся“.

Т. II, ст. 86, р. 6 зверху зам.: „бачимо в відповідній“ Др—в поправляє „бачимо і в відповідній“.

Т. II, ст. 93 р. 5 знизу слово „теж“ (тоже) Др—в підчеркує й додає з боку: „—? уже?“

До статї „Шолудивий Буняка в українських народнїх оповіданях“:

Т. II, ст. 121, мабуть до р. 12 знизу, Др—в дописує (перекладаємо з рос.): „М. Кралєвич у печері | Арх. Слов. ст. I, 276 | Danica, 1869, 63—64 (Боснїя) | Животъ и обычаи С. нар. 240 | Висла 1875“. (Пор. отсей т. III, ст. 210, примітка. — М. П.).

Т. II, ст. 126, після р. 18 знизу Др—в дописує; „Деліал-Буняка | Запертий Азацією | Порф. — Моногр. 202“.

Т. II, ст. 127 після 13 зверху Др—в додає (перекладаємо): „Деґіал ув Абхазії. — | Лядовъ, 33 | (чи спокій у родинї?)“.

Т. II, ст. 152 мабуть після р. 11 знизу Др—в дописує: „Мідас. — Томашек — Z. f. Oest. Gym. 1877, p. 69 | Весел. Ж. М. Н. Пр. 1880. 96. | Koehler. Jenaer Literatz. 1878, 298 | B. Sch. — Gr. M. 70— | Benfey Pant. XXII | Jülg M. M. 1868, 46 | Libr. —Eberts Jahrb. III, 86 | Бусл. Ист. оч. р. сл. I, 386 | Всев. М. Ж. М. Н. Пр. CC. 2, 246 | id. Ж. М. Нар. Просв. 1893, N 1 — Искандер —? | Сб. Св. о Ка? XIII.“

Т. II, ст. 169.[1])

„46. (ст. 51). Ось історія ґЛянґ Дґарми по Бодгимиру:

„Тепер Нїґоксан Барс Хамарту тай инші лихі старші мали всю власть у руках і вжили її на те, аби посадити

---

[1]) Сей відпис, нїмецький, (певно в Юльґа Mongolische Märchen) зладжений чужою рукою, вложений Др—вим коло гл. III-ої „Буняка“ (в рос. оріґіналї), але він очивидячки належить до додатку до сеї статї, надрукованого в „К. Ст.“ 1891, VIII — до уступу про Ляндарму, а в укр. виданю II, 169. Пор. і рецензію на „Живую Старину“ в отсїм III томі, ст. 326. Перекладаємо сю копію з нїмецького. — М П.

на престіл Дгармy, що був хубільґаном Шімнуса, повним лихих гадок і ворогом навчаня. Тим часом пандіти вели далі свої реліґійні занятя: Дганіс'іля поклав образ Кгассар-а Пâна а Кгат'ше Удпаля подібний Маідарі-ого. Того часу лютували тяжкі негоди з градом і громами, жнива були знищені тай повстав голод і пошести на людий і худобу. Се вжив король, опанований лихою істотою, за привід до переслїдуваня реліґії Будди, на яку він звалив вину сього нещастя, тай до постанови викоренити її. Аргатів і членів високого духовенства він силував ставати по части стрільцями, по части брати ся за инші неприличні вчинки; хто зараз не послухав наказу короля, того безоглядно трачено. Король казав зруйнувати всї храми, почати з Дшy й кинути обох Дшy у воду; але декотрі добрі старші взяли тай сховали обох Дшy загодї; образ Маідарі-ого завили в сїтку з бавовни тай закопали на березї ставка коло храма. Тепер по наказу короля мали бути знищені инші образи Будди в великім храмі, але коли почато з великого образа Ваншрапâні-ого та закинено йому на шию шнури до поваленя, то з усїх сьвятотатців люнула кров і вони попадали на землю. Се, що правда, виратувало оба головні храми від руїни, але всї входи до них засипано землею. Всї инші храми звалено, всї книжки по части кинено в воду, по части спалено, по части сховано й вийнято з ужитку. Коли старші прихильні реліґії завважали намір короля, то прийшли, дуже налякані, до нього й заговорили мов би з одних уст: „Великий королю! неправедно переслїдувати реліґію Будди, яка чинить щастє жильців Тибета. Нагадай собі давнїйші часи гаразду й щастя! Досліджуй лїтописи правительства великих монархів, твоїх предків!“ Але всїх отсих вговорювань не послухав король, ошоломлений лихою істотою.

Того часу жили три відлюдники, на імя ґЙо-ї Буян Ґгархоі, ґДсанґ Маші Тодорхоі та дМар С'âкя на горі Тсўрі, вправляючи ся духово. Стало ся так, що один сьвященник, іменем Шамтаб С'раман, узброєний луком і стрілами, з перами на голові та кількома собаками на посторонку, шукав на ловах дичини й наблизив ся до тих відлюдників. Коли його побачив зразу ґЙо Буян Ґгархоі, крикнув до нього: „Чи ти, старий, одурів? чи може сьвященник, не каженїючи, робити щось таке? що тобі стало ся?“ Тай оба инші відлюдники прийшли й запитали ся сьвященника про причину

такого безправного поступуваня, після чого він запитав ся їх зі свого боку: „А до вас же не дійшов наказ короля?“ — тай оповів їм докладно про всї шкідливі заходи короля для знищеня релїтії. Коли се вчули три відлюдники, то дуже налякали ся, і зараз же наклали свої писаня й инші релїтійні річи на трьох мулів тай утекли до Кгам-а, де сховали ся в горах Дантінґшель. Незабаром після них зібрали Сарлїтігн Ґерель Дшу Альдаршіксан і бакші Арссалян Іляґгуксан усе, що дало ся вратувати з релїтійних писань і річий, тай утекли теж до Кгам-а, де оселили ся в скелях Анткгонґ-а.

Того часу жив і відлюдник іменем Глялюнґ дПаль-ґйі Дорше в скелї гори Єрпа. Коли він раз сидів, заглублений в релїтійні міркуваня, явило ся йому північної години охоронне божество (бога) Дшу, вогняна богиня (Дурґа) й сказала йому: „Окрім тебе нема тепер у Тибетї нїкого, хто міг би помогти релїтії. Король ґЛянґ Дгарма старає ся знищити релїтію Будди найнасильнїйшими способами: прийшов час убити злочинника. Я сама буду з тобою, тому не бій ся!“ Другого дня рано післав відлюдник свого слугу на розвіди, і коли той вернувши ся потвердив, що слова появи — правда, відлюдник подумав про релїтію Будди й постановив наразити на те своє житє й убити короля. Аби красше дійти до своєї цїли, він закрасив свого білого коня на чорно, одяг чорну верхню одежу з білою підшивкою, поклав на голову чорну шапку, обмазав собі лице темною краскою тай сховав у широкі рукави своєї верхньої одежі лук і стрілу. Так перебраний він сїв на свого чорного коня кажучи: „В отсім одягу шімнуса я можу безпечно наблизити ся до шімнуса“. Він поїхав до Дшу, коло якого знайшов короля самого, що стояв перед камяним памятником і читав напис на ньому про вічний мир заключений із Китаєм за його предків. За першим поклоном перед королем він зачепив за гачок тетиву, за другим поклав стрілу, а встаючи після третього поклону він пустив стрілу тай поцїлив короля в саму середину чола (по нашому автору, в серце), після чого заразже став тїкати. Король скрикнув, ухопив обома руками стрілу тай вирвав її із чола, але заразже впав на землю й помер. На крик короля прибігли люди, з котрих якесь число пігнало ся за відлюдником, але вони не могли його зловити, бо вогняна богиня стерегла його; вони бачили скрізь лише його характерницький образ, який вихоплював ся їм із рук, тим часом як

він сам мив у водї Ріб-а (?) свого коня й своє лице, скинув свою чорну шапку, перевернув свою верхню чорну одежу білою підшивкою на верх і потім супокійно дістав ся до своєї пустки та затер за собою всякі слїди. Але що тим часом чимало переслїдувачів окружило місце його пробутку, і він не чув ся там безпечним, то й він утїк до Кгам-а.